PENSAMIENTO

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACION E INFORMACION FILOSOFICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE FILOSOFIA DE LA COMPAÑIA DE JESUS EN ESPAÑA

ABRIL - JUNIO
NUM. 54 1958 VOL. 14
MADRID

SUMARIO

Págs.

La relatividad restringida y los sistemas filosóficos, por *Ramón Puigrefagut, S. I.* 135

La estructura de nuestro entendimiento como raíz de lo irracional, y la total exclusión de Dios en la ontología de Nikolai Hartmann, por *Joaquín Aragó, S. I.* 159

Problemas sobre Anaxágoras, por *Domingo Mayor, S. I.* 191

La teoría de la "simpatía de las facultades" en la noética de Pedro Juan Olivi, por *Baltasar Pérez Argos, S. I.* 201

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS.

Unidad y multiplicidad de las formas hilemórfica y existencial en el ámbito del ser, por *Salvador Gómez Nogales, S. I.* 217

BIBLIOGRAFÍA.

I. LIBROS: *C. Fernández:* Metafísica del conocimiento en Suárez.—*C. Viola:* L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après Saint Thomas d'Aquin.—*J. Maritain:* L'Homme et l'Etat.—*I. Kant:* Introducción a la teoría del derecho.—*L. Portes:* A la recherche d'une Ethique Médicale.—*P. Feldkeller:* Das Unpersönliche Denken. *A. Niedermeyer:* Philosophische Propädeutik der Medizin.—*Il problema pedagogico* (Atti del X Convegno del Centro di Studi filosofici tra professori universitari, Gallarate, 1954). — *G. Soleri:* L'immortalità dell'anima in Aristotele.—*Ringel, E. y Van Lun, W.:* La psicología profunda ayuda al sacerdote. — *G. Giovanni:* Le origini del Neotomismo nell'ambiente di studio del Collegio Alberoni.—*Corte, N.:* Les origines de l'Homme.—*A. Niedermeyer:* Compendio de higiene pastoral.—*J. Monzón:* El matrimonio cristiano.—*D. Schaefer:* Por Cristo al Padre.—*Comisión internacional de juristas de La Haya:* La situación en Hungría y la regla del derecho. — *A. M. Henry:* Iniciación teológica. — *Saint Thomas d'Aquin:* Contra Gentiles. Livre Quatrième 225

II. REVISTAS: Historia de la filosofía moderna y contemporánea ... 238

CRÓNICA 249

LIBROS RECIBIDOS 259

DIRECCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE DIRECCIÓN.—*J. Echarri, S. J.*, de la Facultad de Loyola (Guipúzcoa) *J. Roig Gironella, S. J.*, de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).—*N. González Caminero, S. J.*, de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*S. Gomez Nogales, S. J.*, de la Facultad de Alcalá de Henares (Madrid).

SECRETARIADO DE REDACCIÓN.—Libros para recensión, revistas de canje, etc.

L. Salcedo, S. J.—Apartado 6046. Pablo Aranda, 3.—Madrid (6).

SUSCRIPCIÓN.—Precios para 1958:

España	120 ptas.
Extranjero	4 dól.
Número suelto	35 ptas.
Número atrasado	40 ptas.

ADMINISTRACIÓN.—Suscripciones, pagos, giros, pedidos, publicidad:

Ediciones FAX.—Calle de Zurbano, 80.—Apartado 8,001.—Madrid.

Depósito legal: M. 919-1958.

Sucesores de Rivadeneyra, S. A. — Madrid.

LA RELATIVIDAD RESTRINGIDA Y LOS SISTEMAS FILOSOFICOS

El mismo Albert Einstein nos da a conocer cuál sea el carácter de su teoría, en el artículo *¿Qué es la teoría de la relatividad?*, publicado en el diario inglés *Times*. "En física pueden distinguirse teorías de naturaleza diferente. La mayor parte son teorías *constructivas:* por medio de un sistema de fórmulas relativamente sencillo, colocado en la base, tratan de construir una imagen de fenómenos más complicados; tal sucede con la teoría cinética de los gases. Existe una segunda clase de teorías, que yo llamaría teorías *de principios,* las cuales, en vez del método sintético, emplean el analítico. En ellas el punto de partida y la base no están constituídos por elementos de construcción hipotética, sino por propiedades generales halladas empíricamente, fenómenos naturales, principios de donde fluyen luego criterios matemáticamente formulados, a los cuales deben satisfacer los fenómenos particulares o sus imágenes teóricas; ejemplo de ellas es la termodinámica. La ventaja de estas teorías se halla en la perfección y la seguridad de los fundamentos. La teoría de la relatividad pertenece a esta segunda categoría" [1]. Limitándonos a la *relatividad especial,* sabido es que toda ella se levanta sobre dos postulados o principios, de gran generalidad, como que toca a todos los fenómenos físicos, exceptuada la gravitación: el *principio de la relatividad restringida y el principio de la constancia de la velocidad de la luz en el vacío.*

Empero, el que estos dos postulados fundamentales sean fruto de la intuición genial y audaz, de la fantasía creadora—como suele decirse—, del gran físico israelita, a los que dieron ocasión experimentos y teorías firmemente establecidos —experiencia de Michelson y electromagnetismo de Maxwell—, no significa en modo alguno que se trate de una

[1] *Comment je vois le monde,* Paris, Flammarion, 1937, pág. 207.

teoría meramente formal o matemática, sin valor alguno *explicativo* de la realidad. Oportuna es a este respecto la observación de E. Meyerson, de que, "aun cuando el físico aparenta no formular expresamente hipótesis alguna sobre el verdadero ser de las cosas, resulta, no que haga realmente abstracción del mismo, sino simplemente que no pretende modificar en su esencia las ideas que habíamos concebido en este dominio" [2]. Para Einstein, en efecto, la física es un intento para captar conceptualmente la realidad cósmica tal cual ella es, independientemente del hecho de su observación: "Estoy convencido—declaró en su conferencia de Oxford—que la pura construcción matemática nos permite descubrir los conceptos, con las leyes con ellos enlazadas, que nos dan la clave de los fenómenos naturales; la experiencia puede, sí, guiarnos en nuestra elección de los conceptos matemáticos útiles, pero no puede prácticamente ser el manantial de donde manan" [3]. Esta actitud, generalmente adoptada, teórica y prácticamente, por Einstein, frente al objetivo de la teoría física, no significa que no ceda a las veces en sus expresiones al influjo del positivismo empirista de E. Mach. Así da principio a su conferencia *Espacio y tiempo en la física prerelativista* con esta frase: "El objeto de toda ciencia, así de las ciencias naturales como de la psicología, es coordinar nuestras experiencias y darles una sistematización lógica" [4].

Cierto que la relatividad no nos da lo real en sí mismo, pues se limita a medirlo, sin penetrarlo intelectualmente, trabajando sobre medidas y no sobre naturalezas: "lo que ilumina la relatividad especial—ha escrito H. Dingle—no es la naturaleza metafísica del tiempo, sino el papel que la medida del tiempo puede representar en la física" [5]. Mas si bien no alcanza el grado de teoría *explicativa* que distingue a *la rela-*

---

[2] *La déduction relativiste*, Paris, Payot, 1925, pág. 60, 114.

[3] En PH. FRANK: *Einstein, sa vie et son temps*, Paris, Michel, 1950, pág. 408. En su trabajo *Einleitende Bemerkungen ueber Grundbegriffe*, escrito en sus últimos años, leemos: "Existe algo como el *estado real* de un sistema físico, que existe objetivamente, con independencia de toda observación o medida, y que puede en principio describirse por los medios de expresión de la física... Todos los hombres, sin excluir los teóricos cuánticos, están firmes en esta tesis sobre la realidad, mientras no discuten los fundamentos de la teoría cuántica. (*Louis de Broglie, physicien et penseur*. Paris, Michel, 1952, pág. 6.)

[4] *The Meaning of Relativity*, Princeton University Press, 1950. Clásico es bajo este respecto su artículo *Physik und Realitaet*, publicado en *Journal of the Franklin Institute* (1936), en donde escribe: "Sobre el escenario de nuestras impresiones morales pasan, alternándose con ellas, las percepciones sensoriales, su recuerdo, las representaciones y sensaciones. A diferencia de la psicología, la física no se ocupa directamente sino de las percepciones sensoriales, y del conocimiento de las relaciones que existen entre ellas" (pág. 314).

[5] *Scientific and philosophical Implications of the special Theory of Relativity*, en *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, New York, Tudor, 1951, pág. 551.

tividad generalizada, en la cual deduce lógicamente todos los fenómenos de la gravitación de la estructura particular del espacio, resultante de la presencia de los cuerpos; *la teoría especial* ofrece en la limitación y constancia de la velocidad de la luz—segundo postulado—la *explicación* de los valores y relaciones de las medidas espaciales y temporales realizadas desde diferentes sistemas inerciales, y de las consecuencias que de ellas se deducen.

Salta a la vista que, siendo la relatividad especial de Einstein una teoría *meramente científica*, y más en particular una teoría de *principios* —no de *modelos*—, no puede aspirar a tener valor *filosófico* estrictamente dicho; es lo que Einstein ha dado a entender al repetir con tanta insistencia que su teoría no encerraba implicaciones *metafísicas*. En realidad no ofrece explicación alguna por las últimas causas o razones más universales, ni penetra con su visión en el ser mismo de las cosas; la naturaleza del espacio y del tiempo filosóficos no son tocados por ella. Esto no obsta, sin embargo, como hemos mostrado en un artículo precedente [6], que pueda hablarse legítimamente de implicaciones *epistemológicas* y también *cosmológicas* de la famosa doctrina, como que por un lado ha dado a conocer el carácter relativo de no pocos conceptos, tenidos antes por *absolutos*—v. g., simultaneidad, distancia, duración, masa, energía, etc.—, y por otro ha arrojado nueva y poderosa luz sobre problemas que afectan a la estructura fundamental del universo.

Hay que reconocer, empero, que en este punto no ha habido, ni mucho menos, unidad de pareceres; antes bien, el significado filosófico de la teoría de la relatividad ha sido objeto de opiniones contradictorias. "Mientras no pocos escritores—afirma H. Reichenbach—han acentuado las implicaciones filosóficas de la teoría, y aun han llegado a interpretarla como una especie de *sistema filosófico;* han negado otros la existencia de tales implicaciones, y han enunciado la opinión de que la teoría einsteniana es meramente un asunto físico, de interés tan sólo para el físico-matemático" [7]. Ninguna otra teoría científica ha promovido, de hecho, mayor revuelo en los distantes y aun opuestos campos de las diversas escuelas filosóficas: cada una de ellas la ensalzaba hasta las nubes, por creer descubrir en ella un firme apoyo en favor de los propios principios y doctrinas, o la impugnaba con no menor energía, por considerarla incompatible con las tesis del propio sistema. Tanta oposición

---

[6] *Implicaciones filosóficas de la relatividad especial einsteiniana*, en PENSAMIENTO, vol. 12 (1956), págs. 411-430.

[7] *The philosophical Significance of the Theory of Relativity*, en *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, pág. 289.

de interpretaciones prueba que precisa distinguir con mucho cuidado lo que la teoría dice, en cuanto es teoría *científica*, y lo que se le añade según concepciones *filosóficas* que pueden no estar en armonía con los elementos verdaderamente científicos de la teoría, por lo menos tomados en su conjunto.

Es lo que resultará, así lo esperamos, de la sumaria exposición de las relaciones de la relatividad especial de Einstein y los sistemas filosóficos que más se han interesado por ella.

Relatividad y mecanicismo.

La ciencia *organicista*, dominante indiscutida desde los días de Aristóteles y por espacio de veinte siglos, interpretaba y explicaba los procesos mecánicos en el mundo anorgánico, en función de la naturaleza de los mismos cuerpos en movimiento. Con la llegada del Renacimiento fué suplantada violenta, y al parecer definitivamente, por la nueva *física mecanicista*. El esquema de la mecánica, planteado y desarrollado por Galilei, y extendido más tarde por Newton con sus célebres leyes del movimiento y su teoría de la gravitación universal, asentó las bases de la física clásica. Sus grandes conquistas en todas sus ramas, sus éxitos sorprendentes en la astronomía, la aplicación afortunada de sus métodos a campos claramente diferentes—electrostática, magnetismo, óptica, calor, reacciones químicas—, contribuyeron a que naciese la persuasión de que era posible describir todos los procesos de la naturaleza inanimada en términos de fuerzas sencillas—atractivas y repulsivas—, las cuales obraban entre las partículas materiales. A mediados del siglo XIX proclamaba Helmholtz: "La misión de la ciencia quedará terminada el día en que la reducción de los fenómenos naturales a fuerzas sencillas será completa, y se habrá ofrecido la prueba de que esta reducción es la única de que son capaces los procesos de la naturaleza" [8].

La primera dificultad verdaderamente seria contra la *física mecanicista* habíase presentado en el clásico experimento Oersted (1820); en él hacía su aparición una fuerza que no sólo dependía de la distancia, sino también de la velocidad de la carga eléctrica, y que además obraba

[8] Cf. A. Einstein et L. Infeld: *L'évolution des idées en Physique*, París, Flammarion, 1938, pág. 59. En 1690 había escrito el fundador de la teoría ondulatoria de la luz, Chr. Huygens: "En la verdadera filosofía son concebidas las causas de todos los fenómenos naturales en conceptos mecánicos. Debemos hacer esto, o abandonar toda esperanza de entender jamás algo de la física".

perpendicularmente a la recta que unía dicha carga con la aguja magnética. La situación empeoró en los decenios siguientes por el carácter artificial y violento de las hipótesis que los físicos se veían obligados a introducir para defender el *éter cósmico*, como sustancia mecánica, sujeto de ondas transversales, y por las conclusiones paradójicas que de ellas fluían. Pero fué sobre todo el concepto de *campo*—resultado de la obra científica de Faraday, Maxwell y Hertz—, el que, al ofrecer una imagen nueva y más aceptable de la realidad, contribuyó al arrinconamiento de la concepción tradicional. Estaba, con todo, reservado a los primeros años del siglo XX dar el golpe de gracia a dicha doctrina, gracias al triunfo de las dos grandes teorías que dominan toda la física contemporánea: la *cuántica*, iniciada por Planck, y la *relatividad restringida*.

Partiendo, en efecto, de los dos principios sobre que asienta la teoría, Einstein estaba en condiciones de concluir que, no sólo la teoría mecanicista de la luz era errónea, sino también que la mecánica newtoniana de los objetos materiales carecía de validez general. Por otro lado, las afirmaciones de la nueva doctrina requerían para los cuerpos materiales la imposibilidad de alcanzar la velocidad de la luz, al paso que la ley clásica de la fuerza ofrecía la posibilidad aun de superarla: bastaría disponer de una fuerza—no importa que fuese pequeña—que obrase durante un tiempo suficiente sobre un cuerpo, para que su velocidad pudiese crecer más allá de toda magnitud dada. Einstein reconoce asimismo la imposibilidad de una explicación mecánica de los fenómenos electromagnéticos, y en su consecuencia se desembaraza del éter luminico: era la actitud lógica del sabio que reconocía el fracaso de la explicación mecanicista de la naturaleza. Agudamente observa G. Bachelard: "El dogmatismo mecanicista fué derrumbado por la relatividad; parafraseando a Kant podemos decir que el experimento de Michelson despertó a los mecanicistas clásicos de su sueño dogmático" [9]. Y M. Planck, en su conferencia *Die Stellung der neueren Physik zur mechanischen Naturanschauung* (1910), no vacilaba en afirmar: "Todo aquel que mire la concepción mecanicista del universo como un postulado de la mentalidad física, no podrá reconciliarse jamás con la relatividad" [10].

Ni que decir tiene que si la aceptación casi unánime de la relatividad especial contribuyó muy eficazmente al desprestigio del mecanicismo bastante moderado de los newtonianos, con mucha mayor razón triunfó del

---

[9] *The philosophic Dialectic of the Concepts of Relativity*, en *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*, pág. 567.

[10] MAX PLANCK: *Vortraege und Erinnerungen*. Stuttgart, 1949, pág. 61.

mecanicismo radical de cuño cartesiano, que son solos movimientos y masas—y a las veces con solas figuras y movimientos—había pretendido dar razón de todos los procesos del cosmos, siquiera del anorgánico. Con el *mecanicismo*, sistema científico-filosófico, cayó también la estructura y edificio del *materialismo metafísico*, forma que especialmente en Alemania había tomado el mecanicismo universal. Así se comprende que, acentuando su aspecto antimecanicista, resultase prácticamente posible servirse de la relatividad como de arma eficaz en la lucha contra la democracia materialista. El físico P. Jordan, en su libro *La física del siglo XX*, recomendaba—según testimonio de Ph. Frank—a los nacionalsocialistas la teoría de Einstein como arma en sus combates contra la filosofía materialista" [11]. En la misma Rusia, a los comienzos del régimen soviético, prevaleció entre los filósofos y científicos oficiales la opinión de que la relatividad era incompatible con el materialismo; "es muy natural, escribía en 1928 A. Maximov, uno de los más conocidos escritores soviéticos de filosofía de la física, que el anuncio de la relatividad de Einstein, rodeado de una atmósfera idealista, haya sido recibido con entusiasmo por la burguesía intelectual" [12]. Es la razón aducida por la caudalosa corriente de pensadores que defienden la interpretación subjetivista o idealista de la obra einsteniana: "La revolución de Einstein, asevera A. Tilgher en *Il significato filosofico della teoria di Einstein*, arruina hasta los cimientos toda doctrina materialista del universo, al hacer del universo espacio-temporal y del mundo de los cuerpos una representación de nuestro espíritu" [13].

Relatividad y subjetivismo.

Es una de las acusaciones más violentas y repetidas, lanzada desde los más diversos sectores del campo filosófico: la doctrina de Einstein milita de lleno bajo las banderas del *subjetivismo*, si no ya del *idealismo*

---

[11] O. c., pág. 367.

[12] *Ibid.*, pág. 378. No deja de ser curioso que en el segundo período de la filosofía soviética, después del abandono del materialismo *mecanicista*, sustituido por el materialismo *dialéctico*, uno de los físicos de más renombre, Vavilov, demostrase el perfecto acuerdo entre la relatividad y el materialismo. También en Alemania tuvo lugar un cambio de actitud, cuando con la persecución antisemita fueron atacadas las teorías einsteinianas, como expresiones del espíritu judío: así el físico Ph. Lenard, que anteriormente se opusiera a Einstein, por haber éste renunciado a las explicaciones mecánicas en física, le acusaba más tarde de materialista, y de no lograr admitir un éter inmaterial.

[13] A. Kopff: *I fondamenti della relatività einsteiniana*, Milano, Hoepli, 1923, página 412.

más radical, o por lo menos favorece dichos sistemas. Queda ya señalada la actitud inicial de la ciencia soviética materialista: "Ninguna teoría física—es creencia del mismo Maximov—ha producido una corriente de fantasías idealistas, comparable a la que provocó la teoría de la relatividad" [14]. Desde el extremo opuesto, el del realismo moderado de los neoescolásticos, afirmaba el P. Gianfranceschi, S. I.: "El error fundamental del punto de vista relativista está en afirmar que no podemos conocer el mundo externo y los fenómenos que en él se realizan... En realidad, el error relativista está basado sobre un error filosófico, sobre la concepción kantiana de nuestro conocimiento" [15].

Aunque desde posiciones filosóficas muy distantes y aun contrarias, han sostenido la interpretación subjetivista o idealista de la teoría—por citar algunos—H. V. Carr, Albergamo, Aliotta, Cassirer, De Ruggiero, Ottaviano, Brunschvicg, Bachelard [16]. Copiemos un texto del ya citado Tilgher: "La importancia cultural de Einstein estará toda en haber extendido a la física-matemática la intuición subjetivista y relativista que desde Kant está en la base del alma moderna, en haber arrebatado al viejo objetivismo dogmático la última trinchera en la que éste se había refugiado: la física-matemática" [17]. Ni faltan quienes buscan en la relatividad einsteniana argumentos en favor de su propio ideario idealista: "Cayó también la antigua concepción realista de la materia. Se renuncia, declarándola privada de sentido, a aquella concepción de la materia, hecha lo más heterogénea posible del espíritu, permanente, forjada de espacio sin tiempo, y así contrapuesta como causa a la experiencia espiritual, en que la realidad se presenta en toda su variada e integral plenitud". Así A. Bonucci [18].

Conviene no ignorar que buena parte de la culpa de semejante enjui-

---

[14] De un modo enteramente general, el científico ruso M. M. Karpov, en su estudio sobre *Las ideas filosóficas de Einstein*—publicado en la revista *Cuestiones de filosofía* (Moscú, 1951), y traducido al francés en *Questions Scientifiques; Physique* (París, La Nouvelle Critique, 1952)—, presenta a Einstein como seguidor del subjetivismo de Mach, pues que resuelve de modo idealista los problemas fundamentales de la filosofía. Y termina: "Las teorías filosóficas de Einstein representan en sustancia el idealismo *físico*, ya que no reconoce la existencia de un universo material independientemente de la conciencia" (pág. 172).

[15] *La teoria della relatività*, Milano, Vita e Pensiero, pág. 45.

[16] Muy especial interés, por su contenido y por el renombre de sus autores, ofrecen los estudios *A Remark About the Relationship Between Relativity Theory and Idealistic Philosophy*, de K. Goedel, y *Einstein's Theory of Relativtiy Viewed from the standpoint of Critical Realism and Its Significance for Philosophy*, de A. Wenzl, publicados en el volumen *Albert Einstein: Philosopher-Scientist*.

[17] *Il significato filosofico della teoria di Einstein*, en la obra citada de A. Kopff, pág. 411.

[18] *Aspetti idealistici della dottrina relativistica*, en el mismo volumen, pág. 382.

ciamiento, muy extendido y general, recae sin duda sobre los científicos y los divulgadores que, llevados de sus prejuicios filosóficos, han presentado la relatividad especial como esencialmente informada y penetrada por el espíritu del subjetivismo más o menos exagerado. Ahí está, por ejemplo, el gran matemático H. Weyl, el cual en la introducción a su clásico libro *Raum, Zeit und Materie* estampa: "Tal vez sólo por la teoría de la relatividad se da uno cuenta distintamente de que nada de lo que la intuición nos muestra de la esencia del tiempo y del espacio entra en la construcción matemática que edificamos del mundo físico... De un modo general, cada una de las partes constitutivas del mundo real, y cada una de sus determinaciones son dadas—y no pueden dejar de serlo—como objetos que brotan de los actos intencionales de conciencia". Y A. Eddington, a su vez, siempre audaz en sus conclusiones filosóficas, formula las de la relatividad einsteniana en esta forma: "¿Es exagerado decir que es nuestro espíritu quien ha creado el universo de la física, al buscar la permanencia del mundo de nuestras sensaciones, y que, por lo tanto, el universo de nuestra percepción no habría podido ser diferente de lo que es?... Hemos hallado que allí donde la ciencia ha realizado sus más señalados progresos, el espíritu no ha hecho otra cosa que sacar de la naturaleza lo que él mismo había puesto en ella" [19].

Precisa reconocer que una exposición y examen demasiado sumarios de la doctrina relativista, a una con el lenguaje empleado a las veces por su mismo autor, han podido dar ocasión a la interpretación *subjetivista* de la misma. Hasta nuestro siglo el *hiatus* entre observador y cosa observada, en la teoría física, era del todo definido e infranqueable; a lo más intervenía el sujeto bajo el aspecto de los errores sistemáticos y personales. Con la relatividad, y mucho más aún con la teoría cuántica, la situación cambió totalmente. El postulado de la velocidad de la luz, diametralmente opuesto a la mecánica newtoniana, pareció exigir que fuese el observador, su especial estructura mental, la razón de la constancia medida. "El observador, y no el éter lumínico—así J. Jeans—, pasó a ser ahora el personaje central de la situación. Al desarrollarse este punto, resultó claro que los fenómenos de la naturaleza son determinados por nosotros mismos y por nuestras experiencias, en vez de serlo por un universo mecánico exterior e independiente de nosotros" [20]. A idéntico resultado parece conducir la desaparición de la simultaneidad física absoluta, y su sustitución por otra dependiente del estado de

---

[19] *Espace, Temps et Gravitation*, Paris, Hermann, 1921, págs. 243-247.
[20] *The Growth of Physical Science*, Cambridge, University Press, 1947, pág. 294.

movimiento de los sistemas de referencia, siempre que se trate de sucesos distanciados entre sí y de los observadores. Consecuencia lógica de semejante estado de cosas sería la subjetivación del espacio y del tiempo, que no serían en adelante concebidos como dos realidades absolutas en sí existentes, sino como esencialmente dependientes del sujeto cognoscente. Así Einstein habría llegado—es parecer de muchos—por el camino de solos raciocinios fisicomatemáticos al resultado mismo que logró Kant por medio de consideraciones meramente filosóficas.

En realidad, empero, no sólo no exige la relatividad especial una interpretación *subjetivista* o *idealista,* ya absoluta ya moderada, sino que semejante modo de ver resulta del todo incompatible con la mente de Einstein, sinceramente realista, y opuesta a las esencias y principios de su teoría, no meramente fisicomatemática, sino explicativa, aunque de modo inadecuado. "En manera alguna—juzga M. Schlick—las relativaciones exigidas por la teoría einsteniana introducen ninguna clase de subjetivismo o arbitrariedad" [21]. Y el filósofo italiano Ugo Spirito añade más: "No sólo no se puede atribuir a la teoría de Einstein ningún relativismo subjetivo, sino que cualquiera interpretación o integración que desde el punto de vista subjetivo quisiese hacerse de la ciencia, conduciría fatalmente a la negación de la teoría misma, o a la definitiva imposibilidad de hacer una ciencia" [22]. Más en concreto, "lo real de la teoría relativista—concluye E. Meyerson—es, muy ciertamente, un verdadero ser en sí, más absoluto y más ontológico todavía que las cosas del sentido común y de la física preeinsteiniana" [23].

Lejos de profesar una especie de acosmismo o de relativismo subjetivista, o de conducir lógicamente a él, la relatividad restringida presupone la verdad de nuestro conocimiento acerca de la existencia de los cuerpos, de la realidad de su extensión objetiva, de la ocupación de un lugar en el espacio, de los movimientos reales que determinan el tiempo, en una palabra, sobre cuanto es postulado por un sano realismo filosófico. "La fuerza de la nueva doctrina—a juicio de M. Born—fúndase en su procedencia inmediata de la experiencia; es hija del experimento, y ha dado origen a nuevos experimentos, que atestiguan en su favor... Su aparición es un proceso manifiesto de la *objetivación* y relativación a lo largo de los intrincados caminos de la investigación, hasta llegar a las alturas de la abstracción, que distingue hoy los conceptos básicos de

---

[21] *Naturphilosophie,* Berlín, 1925, pág. 441.
[22] *Il relativismo di Einstein e la filosofia,* en el volumen de KOPFF, pág. 404.
[23] *La déduction relativiste,* pág. 79.

las ciencias exactas de la naturaleza" [24]. En especial, el primer principio afirma que las leyes de la naturaleza no dependen de la observación ni de la medida, sino que de tal modo son *objetivas*, que las fórmulas con que se enuncian deben, por un lado, conformarse con la naturaleza misma, y por otro, si se expresan según diversos sistemas de coordenadas, debe una fórmula poder transformarse en otra. "Si la *expresión filosófica* de relatividad—ha dicho con razón A. Rey—ofrece al espíritu de una manera casi necesaria la idea de *subjetividad*, la significación del *principio físico* de relatividad es, por el contrario, esencialmente *objetivo*" [25].

Es verdad que dos sucesos distantes entre sí y de los puntos de observación situados en sistemas inerciales diferentes podrán ser sucesivos para un observador y simultáneos para el otro; más aún, podrá resultar invertido el orden temporal, el antes y el después—a no ser que exista entre ellos un enlace físico especial—; es verdad que un mismo intervalo de tiempo será medido diversamente en condiciones apropiadas, ya que el observador de un sistema juzgará más lenta la marcha del reloj del otro; es verdad también que una misma distancia o longitud tendrá dos medidas distintas, según los sistemas de referencia, las cuales podrán considerarse como igualmente verdaderas. Mas en todos esos casos la teoría no niega—más aún, presupone—la *objetividad* de la simultaneidad o de la sucesión de la duración del suceso y de la longitud de la regla, y señala la razón objetiva de que las medidas realizadas sobre dichos objetos sean diversas, y estén enlazadas precisamente según las ecuaciones lorentzianas: la velocidad finita y constante de la luz. "La concepción idealista del cosmos—concluye lógicamente el P. Selvaggi—no se halla, ni en la letra, ni en la lógica del sistema de Einstein; más todavía, la teoría de la relatividad no puede ser interpretada idealísticamente, si no es negándola, o introduciendo en ella el principio filosófico de la inmanencia, absolutamente extraño a la relatividad física. Podéis pensar en la doctrina de Einstein tan enérgicamente como queráis; no llegaréis jamás a la destrucción del mundo objetivo en sí, para hacer de ella una pura representación de nuestro espíritu" [26].

No sin fundamento, pues, antes bien con razones muy sólidas, ha sido con frecuencia establecida la antítesis *Einstein-Kant*, y proclamada la

---

[24] *Die Relativitaetstheorie Einsteins und ihre physikalischen Grundlagen*, Berlin, Springer, 1923, pág. 235.

[25] *Bulletin de la Société Française de Philosophie*, séance du 19 octobre 1911-1912, pág. 30.

[26] *Problemi della Fisica moderna*. Brescia, La Scuola, 1952, pág. 63.

derrota del subjetivismo de éste por la relatividad afirmada por el primero. "El argumento más convincente contra la acusación de *subjetivismo,* es el hecho de que la relatividad significa a los ojos de los físicos la definitiva superación de la doctrina de Kant acerca del espacio y del tiempo. Según Kant son el espacio—euclídeo—, y el tiempo—como manera de vivencia—, las formas subjetivas de toda percepción y representación no superables ni siquiera por el entendimiento. La relatividad ha roto por su base este marco demasiado angosto" [27]. Las consecuencias de esta antítesis han sido, con todo, exageradas por los neopositivistas, al sostener por la pluma de H. Reichenbach: "Cuando, con la teoría de Einstein, el interés público se volvió hacia los problemas del espacio y del tiempo, los filósofos comenzaron a ceder, y a apartarse del apriorismo de Kant... Así, por su habilidad en tratar con relaciones espacio-temporales, esencialmente distintas de la trama tradicional del pensamiento, Einstein ha mostrado el camino de una filosofía superior a la del *sintetismo a priori,* la filosofía del *empirismo,* dentro de la cual milita la relatividad" [28].

Relatividad y neopositivismo.

Con no menor insistencia y ardor que los fautores del subjetivismo y del idealismo, los corifeos del neopositivismo—así los de la antigua escuela de Berlín y del círculo de Viena, como los de la actual escuela de Chicago—se han esforzado, no sólo por buscar coincidencias y apoyos para su ideario filosófico en la obra relativista de Einstein, sino también por presentarla como la primera realización científica totalmente penetrada de su espíritu—la segunda habría sido la mecánica cuántica—. "Como la concepción positivista de la física había sido vivamente estimulada por el trabajo de iniciador de Einstein en la relatividad y el atomismo—ha escrito el neopositivista Ph. Frank—, muchas personas le consideraban como una especie de santo patrono del positivismo. A los positivistas, parecía que les aportaba la bendición de la ciencia; para los adversarios, era el espíritu del mal" [29]. H. Reichenbach, de la escuela de Berlín, afirma: "La simultaneidad no puede ser conocida, debe ser definida, y esta definición será arbitraria hasta cierto punto... En esto reside uno de los pensamientos más profundos de la relatividad. Consideraremos cierto

---

[27] J. Seiler: *Philosophie der unbelebten Natur,* Olten, Walter, 1947, pág. 165.
[28] En *Albert Einstein: Philosopher-Scientist,* págs. 300, 309.
[29] *O. c.,* pág. 316.

todo lo que observemos en forma inmediata. Un respeto incondicional por la prueba de los sentidos, de la experiencia, constituye el principio básico de la relatividad" [30]. "Hemos caracterizado—añade P. Jordán—la posición positivista frente al conocimiento físico por el hecho de que, en lugar de una explicación que penetra la esencia de las cosas, se declara uno satisfecho con una descripción comprensiva de todos los datos experimentales... La teoría de la relatividad nos ofrece uno de los ejemplos más maravillosos de la fuerza creadora de esta crítica positivista acerca de nuestros juicios" [31]. Y podrían multiplicarse las citas de los grandes nombres de esta nueva escuela filosófica, que tanto auge ha alcanzado entre los cultivadores de la física atómica y cuántica.

A nadie puede caber duda de que Einstein profesa un cierto *positivismo físico*, y que por ello pasará a la historia del pensamiento moderno como precursor práctico de la metodología científica teóricamente establecida por W. Heisenberg. La filosofía científica de la relatividad supone ciertamente un retorno a la mentalidad eminentemente empírica de Galilei. Para Einstein, las leyes teóricas fundamentales son una libre creación de la imaginación, el producto de la actividad de un inventor, cuyas especulaciones están limitadas por dos principios: uno *empírico*, según el cual las conclusiones sacadas de la teoría deben verse confirmadas por la observación o la experiencia, y otro *semilógico* y *semiestético*, que exige que las leyes básicas sean tan pocas en número como sea posible, y entre sí lógicamente compatibles. Se ha observado que estos principios coinciden exactamente con la definición de teoría y con el criterio de validez establecidos y propugnados por el *positivismo lógico*. Por lo demás, el profesor P. W. Bridgmann, iniciador del método llamado *operacionalismo*—para la definición de términos—miraba la doctrina einsteniana de la simultaneidad como la mejor ilustración de su postulado *positivista*, conforme al cual tan sólo deben ser introducidas en la física las magnitudes que poseen una *definición operacional*. "En 1905—observa R. Masi—, con su teoría de la relatividad restringida, A. Einstein examinó de nuevo las nociones de tiempo absoluto y de simultaneidad absoluta, y observó que tales conceptos no son experimentalmente comprobables, pues que sólo el tiempo relativo y la simultaneidad relativa pueden tener *sentido físico*, por cuanto son medibles con señales electromagnéticas—luz, radiaciones, etc—" [32]. Y Einstein se expresa así: "Los

[30] *De Copérnico a Einstein*, Buenos Aires, Poseidón, 1945, págs. 157-158.
[31] *La Fisica nel secolo XX*, Firenze, Sansoni, 1940, págs. 38, 39.
[32] *Fisica, Matematica, Metafisica*, en "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 1952, pág. 116.

datos que determinan el movimiento de un cuerpo deben ser completados por una definición del tiempo que permita considerar, gracias a ella, los valores del tiempo como magnitudes sometidas en principio a la observación—esto es, como resultados de medidas—" [33].

Es evidente que la presencia de semejante empirismo o *positivismo físico* en la entraña misma de la relatividad restringida, no significa en modo alguno por sí sola que dicha teoría deba por necesidad encuadrarse en el marco de algún *positivismo* o *neopositivismo filosófico*. La relatividad—como tantas veces se ha repetido—es una teoría *científica*, sin implicación metafísica alguna, y, por tanto, independiente en sí de todo ideario y sistema filosófico, aun cuando en la mente de su autor—y así debe ser en buena lógica—esté sin duda informada por el realismo moderado o crítico. Con todo, no hay que silenciar que los neopositivistas invocan enfáticamente una proposición de Einstein, formulada en su conocida obra *Ueber die spezielle und die allgemeine Relativitaetstheorie, gemeint verstaendlich*—cap. VIII—, para declarar privadas de sentido —*sinnlos*—todas las afirmaciones que no pueden ser comprobadas, por lo menos en principio, mediante la experiencia. El texto einsteiniano dice: "La noción de simultaneidad no existe *para el físico* más que en el caso en que haya hallado la posibilidad de determinar en la práctica si dos sucesos son simultáneos o no... En tanto que esta condición no está satisfecha, se engaña uno *como físico*—y sin duda también *como no físico*—, si cree poder *dar un sentido* a la afirmación de la simultaneidad de los fenómenos". No puede negarse que estas expresiones tomadas a la letra, nos descubren con cuánta facilidad se puede transformar una norma de metodología científica, plenamente justificable, en el principio abiertamente positivista: "Sólo tiene sentido lo que puede ser experimentalmente comprobado". De hecho, la teoría de Bridgmann para la formación de conceptos y la definición de términos está inspirada en las especulaciones einsteinianas relativas a la simultaneidad. Ninguna maravilla, pues, que algunos autores neoescolásticos, creyendo ver en este principio fundamental del neopositivismo un elemento esencial, más aún el principio informante de la teoría de Einstein, hayan impugnado con vehemencia como revolucionaria y absurda la interpretación filosófica

---

[33] *La théorie de la relativité*, Paris, Gauthier-Villars, 1921, pág. 9.
[34] *La Metafisica dei fisici, ossia la simultaneità secondo Einstein*, en "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 1923, pág. 315,
[35] *Filosofia della natura inorganica*, Brescia, La Scuola, 1949, pág. 216.

dada—a juicio de ellos—a la relatividad por su mismo autor. Así, entre otros, Maritain [34], Hoenen [35], Van Laer [36] y Masi [37].

Precisa convenir en que el contenido del famoso paréntesis—"y sin duda también como *no físico*"—, tomado en su sentido inmediato y obvio, es no sólo impugnable, sino manifiestamente falso; es el meollo del neopositivismo filosófico, y éste, como todo sistema que arrincona la metafísica, se destruye a sí mismo y desemboca en un escepticismo absurdo. Debe tenerse en cuenta, con todo, que la relatividad, como teoría científica que es, no depende de aquella afirmación, ni queda inficionada en lo más mínimo por ella: las dos están en planos diversos que no tienen intersección común. En realidad, dicha afirmación es algo aislado y único en toda la obra de Einstein, el cual, cuantas veces en la conversación ordinaria se hablaba de este problema, tenía buen cuidado de precisar que "*la física* puede solamente hablar de magnitudes susceptibles de ser medidas por métodos experimentales" [38]. Podrán citarse numerosos conceptos a los que Einstein concede verdadero sentido, y que, sin embargo, son incapaces de recibir una definición operacional: tales son las realidades físicas por él admitidas como existentes, por más que no puedan ser objeto de observación y medida. ¿Qué experimento mental, por ejemplo, puede imaginarse para demostrar que *jamás* se logrará demostrar otro movimiento que el relativo—primer postulado—, y que *jamás* se medirá una velocidad de la luz distinta de *c*?... Y nadie dudará de que si algo ha de tener sentido en la teoría especial son estos dos principios.

"La ciencia—ha escrito él mismo—es una creación del espíritu humano por medio de ideas y conceptos libremente inventados. Las teorías físicas tratan de formar una imagen de la realidad, y de enlazarla al vasto mundo de las impresiones sensibles... Sin la creencia de que es posible alcanzar la realidad con nuestras construcciones teóricas, sin la creencia en la armonía interna de nuestro mundo, no sería posible la conciencia" [39]. ¿Desde cuándo podría hablar así un neopositivista, o aun un filopositivista?... En las notas autobiográficas que encabezan el imponente libro *Albert Einstein: Philosopher-Scientist,* y en las notas críticas *Reply to Criticisms* que lo cierran, el mismo sabio nos descubre sus ideas filosóficas. Es realista en el sentido de que afirma que la física es

---

[34] *Philosophico-Scientifics Problems,* Pittsburg, Duquesne UniversityPress, pág. 30.
[35] *Una conseguenza del principio neopositivistico di verificabilità,* en "Divus Thomas", 1955, pág. 341.
[36] PH. FRANK: *O. c.*, pág. 319,
[39] A. EINSTEIN et L. INFELD: *O. c.*, págs. 286, 288.

un intento para captar conceptualmente la realidad tal como ella es, independientemente del hecho de que es observada. Por eso mantiene su oposición a una actitud puramente positivista, la cual—según él—equivaldría a la identificación hecha por Berkeley entre *esse* y *percipi* [40].

Relatividad y relativismo.

Se ha señalado como una de las causas de la entusiasta y fácil aceptación de las ideas einsteinianas en muchos medios intelectuales, la difusión alcanzada en ellos por el llamado *relativismo filosófico*, ya en el sentido de una concepción general del cosmos, ya limitado al campo de la gnoseología. Científicos como Duhem, Poincaré y Mach, y filósofos como Boutroux y Le Roy, debilitan el valor *absoluto* de la ciencia, diciendo que es el espíritu del científico el que ordena el material sensible conforme a su modo de ver subjetivo, y así crea e impone a la como Boutroux y Le Roy, debilitaban el valor *absoluto* de la ciencia, es un puro castillo de convenciones útiles, sin correspondencia absoluta con la realidad. Semejante atmósfera respondía plenamente a la doctrina que profesa, con Protágoras o con Kant, que lo absoluto nos escapa, y que nada podemos conocer de lo real, fuera de la manera como nos impresiona; o bien que de un modo del todo radical enuncia que nada hay que aceptar con plena certeza, pues que lo que hoy nos parece verdadero podrá no serlo en otras épocas o circunstancias, y en un mismo tiempo puede ser una cosa verdadera y falsa para diversos sujetos, según las condiciones o el punto de vista en que se coloquen. Es lo que con toda crudeza ha formulado S. Petzhold en su libro *Das Weltproblem:* "No existe ninguna *verdad absoluta*, porque no existe ningún punto en reposo absoluto, ningún comienzo absoluto, nada absolutamente inmutado, ninguna substancia absoluta, en una palabra, ni una sola cosa absoluta" (pág. 48).

Se comprende que en tales condiciones ambientales se pretendiese interpretar la relatividad especial dentro del marco del *relativismo filo-*

[40] Pág. 669. Cuenta Frank, en su biografía de Einstein, que un día le preguntó: "Pero la moda de que habla usted—el positivismo lógico—, ¿es usted quien la inventó en 1905?" A lo que el gran físico respondió con gracia: "Un buen chiste no puede ser repetido con frecuencia". Después, más en serio, me explicó que no veía ninguna descripción de una realdiad metafísica en la teoría de la relatividad, pero que consideraba un campo electromagnético o gravitacional como una realidad física, en el mismo sentido en que se consideraba tal la materia. La relatividad nos enseña el enlace entre descripciones diferentes de una sola y misma realidad (pág. 319).

sófico. Einstein, en efecto, propugna la *relativación* de longitudes y duraciones físicas, y, como consecuencia, de la masa y de la energía, del impulso y de la fuerza; en síntesis, de los conceptos básicos de la cinemática y de la dinámica clásicas, que hasta 1905 habían sido tenidos por *absolutos,* esto es, independientes del punto de vista y del estado y condiciones del observador y medidor. Una pseudociencia popular, informada a las veces por una concepción relativista del mundo antes señalada, quiso explicar esto diciendo que toda verdad es *relativa,* que todo depende del sistema de referencia o del punto de vista desde el que se considera el hecho; actitud injustificada y absurda que halló, con todo, apoyo en el desprecio y burla de no pocos físicos hacia el llamado *sentido común,* defensor—según ellos—del espacio y del tiempo *absolutos.* Ni dejó de influir en tal aceptación el confusionismo creado por el uso de las palabras *absoluto* y *relativo,* que tan variados sentidos han recibido en el lenguaje filosófico y en el científico; y más todavía el empleo del término *relativismo,* sin añadidura alguna, para expresar unas veces el sistema filosófico y otras la teoría científica. Como representante extremista de esta interpretación relativista de la teoría puede presentarse a A. Tilgher, según el cual "Einstein, por el camino de argumentos, no filosóficos, sino físico-matemáticos, ha instalado el relativismo y el subjetivismo en el seno mismo de las ciencias y de la naturaleza" [41].

Sin embargo, el pensador imparcial y atento echa de ver al punto que la relatividad einsteiniana nada tiene de común con esa tendencia filosófica, síntoma siempre de un espíritu senil y escéptico. "El que quisiere invocar en favor de semejantes concepciones relativistas en sentido filosófico la teoría de la relatividad, éste tal tendría de ella un concepto totalmente erróneo", afirma el P. Wulf, S. I. [42]. Y E. May, que ha sometido la teoría a un detenido examen, escribe: "No puede ser contado en las filas del relativismo, tomado en sentido riguroso, quien por amor de lo absoluto no absolutiza lo relativo" [43]. Cuando Einstein anuncia que una longitud, un intervalo de tiempo, son relativos, establece precisa y taxativamente de qué depende la diversidad de medidas, a saber, del estado de movimiento con respecto al observador. Esto es en verdad tan poco indeterminado, como cuando decimos que la longitud de una barra de hierro depende de su temperatura. Muy acertadamente enseña esto el P. Selvaggi, S. I., en su estudio *Assoluto e relativo nel tempo:* "Debemos

[41] A. KOPFF: *O. c.,* pág. 407.
[42] *La teoría de la relatividad de Einstein,* Barcelona, 1925, pág. 93.
[43] HERMANN-MAY-VOGEL: *Die Bedeutung der modern Physik fuer die Theorie des Erkenntnens,* Leipzig, 1937, pág. 77.

afirmar que la teoría einsteiniana no nos impone una relatividad *subjetiva*, sino una relatividad *objetiva*. La relatividad del espacio y del tiempo no es debida a formas *a priori* del sujeto cognoscente, ni a la actividad creadora o formadora del espíritu, sino a las condiciones intrínsecas de la realidad crítica, a las leyes que regulan las acciones físicas y su transmisión a distancia. Tales leyes, ignoradas por la antigüedad y por la física clásica, excluyen relaciones unívocamente determinadas, y en este sentido *absolutas;* pero permiten establecer únicamente relaciones complejas, relaciones de relaciones" [44].

No solamente el llamado *relativismo de la física einsteiniana* no tiene punto alguno de contacto con el *relativismo filosófico*, estrictamente tomado, sino que antes bien constituye su más radical antítesis y su más eficaz refutación: enuncia, en efecto, la persuasión de que la verdad es sólo *una* y *absoluta*, y de que es posible a la mente humana captar al menos de algún modo esta verdad absoluta. Ni es infrecuente en los autores la queja de haber sido poco afortunada la elección del nombre de *teoría de relatividad*, que no aparece en la memoria original, y que por otra parte señala la modificación que han debido sufrir nuestros conceptos físicos de espacio, tiempo, etc.—aspecto el más esencial de la hipótesis de Einstein—. Mucho mejor le cuadraría—a su parecer—el título de *teoría de los invariantes* o *teoría del punto de vista*, y aun *teoría de lo absoluto*. En rigor, cuando Einstein, a la luz de su primer postulado, se propone como blanco y objetivo de su obra comprobar, mediante adecuadas fórmulas de transformación, la independencia de las leyes del universo físico con respecto al sistema elegido de coordenadas, o lo que es lo mismo, la invariancia del acontecer cósmico frente a todo cambio de punto de vista del observador, busca en realidad *lo absoluto* del fenómeno físico, lo formulado por todos los observadores del mismo modo, y excluye, en consecuencia, sistemas privilegiados de referencia.

Y así debía hacerlo, a fuer de buen científico. "Sería argumento de una mentalidad muy superficial—observa agudamente M. Planck—pararse en el reconocimiento de la necesidad de una relativación espacial y temporal, y no preguntarse a dónde conduce semejante relativación... No, no es posible relativarlo todo, como no es posible definirlo o demostrarlo todo: todo *relativo* importa en último resultado algo absoluto" [45].

Se señaló ya cómo todos los conocimientos de la relatividad se orientan hacia una eliminación del sujeto, y por tanto, hacia un arrincona-

---

[44] *O. c.*, pág. 88.
[45] *O. c.*, pág. 180.

miento de imágenes y prejuicios hasta 1905 inconscientemente subjetivos. Especialmente la introducción del universo de Minkowski, o continuo espacio-temporal de cuatro dimensiones, representa el esfuerzo del espíritu por hallar lo absoluto, del que se deriva el carácter relativo de las nociones de longitud y de duración física. Es el mismo Einstein quien lo proclama: "Exactamente de la misma manera como desde el punto de vista newtoniano era necesario hacer las dos hipótesis, *tempus est absolutum, spatium est absolutum,* así desde el punto de vista de la relatividad especial debemos decir *continuum spatii et temporis est absolutum*" [46]. En lugar de los muchos absolutos, sin necesidad multiplicados, de la ciencia clásica, hacían su aparición en el campo de la física otros absolutos, menos en número, pero más sólidamente establecidos—no nos atrevemos a decir definitivamente, pues el carácter de provisionalidad parece afectar esencialmente a las teorías físicas—; así, además, del intervalo espacio-temporal, la suma total de masa y energía, la velocidad de la luz, las leyes y constantes de la naturaleza.

Cerremos este punto apologético del *antirrelativismo* de la doctrina *relativista* de Einstein aduciendo tres testimonios de la mayor autoridad. El primero del matemático italiano F. Severi, autor de muy profundos análisis acerca de la teoría: "¿Ha por ventura la relatividad arrojado de la ciencia los últimos restos de *lo absoluto,* relegándolo al mundo metafísico? Ni por sueño. Antes bien diría yo que es la más exquisita busca de *lo absoluto,* en cuanto se propone como fin principal descubrir verdades independientes de los sujetos que piensan y observan—leyes invariantes—" [47]. M. Planck, quien antes que nadie reconoció y apoyó el valor científico del joven Einstein, decía en 1924: "En la teoría de la relatividad, con tanta frecuencia mal entendida, no es eliminado lo *absoluto,* antes por el contrario es expresado por ella con mayor energía, por cuanto viene fundada sobre un absoluto colocado en el mundo externo" [48]. Finalmente, H. Reichenbach, insigne científico neopositivista, se expresa así: "Se intenta a las veces presentar la teoría de Einstein en la simple frase de que *todo es relativo.* Pero Einstein no lo ha tomado todo relativo. Sólo algunas cosas se han convertido en relativas, en particular cosas que se consideraban antes verdades absolutas... La teoría de la relatividad re-

[46] *Il significato della relatività,* Torino, Einaudi, 1950, pág. 63.
[47] *Le scienza e il pensiero moderno,* en *Valore e metodo della Scienza,* Roma, Coletti, 1952, pág. 33.
[48] *O. c.,* pág. 181.

presenta el punto más elevado del camino hacia un conocimiento exacto de la naturaleza, que han recorrido las ciencias naturales por espacio de siglos con tanto éxito" [49].

Relatividad y neoescolasticismo.

Como colofón a estas sencillas consideraciones acerca de la trabazón de la relatividad con diversos sistemas filosóficos, señalemos la actitud de los cultivadores de la cosmología neoescolástica frente a las ideas einsteinianas. Precisa reconocer, desde luego, que en un gran número de autores—mayormente a los principios—distó mucho de ser benévola, y que en no pocos fué abiertamente hostil. Contribuyeron a ello, además del carácter revolucionario y destructor con que la teoría era con frecuencia presentada, en oposición a la mecánica clásica, el aparecer en muchos autores vestida y como informada por una falsa filosofía—materialismo, subjetivismo, positivismo, relativismo—, o por lo menos ser invocada en apoyo de la misma. "Ni una sana filosofía, ni una sana y racional interpretación de la naturaleza—escribía en 1922 R. Handmann, S. I.—puede dar su aprobación a semejante *hipótesis* para la explicación de la imagen del cosmos... Podrá, sí, llamarse a la teoría relativista de Einstein un *positivismo relativista* o un *formalismo relativista*" [50]. Y en el primer Congreso tomista internacional—1925—pronunciaba J. Gredt, O. S. B., esta condenación: "Haec doctrina respondet idealismo et positivismo quo mentes eorum—se refiere a los defensores de la teoría—imbutae sunt" [51].

Ni le han tampoco faltado a la relatividad adversarios decididos entre autores mejor formados científicamente. Así, por ejemplo, J. Maritain no dudó en afirmar que "la mentalidad de Einstein está enteramente dominada por el sistema kantiano, o por lo menos por los principios espirituales y las grandes preocupaciones del idealismo trascendental" [52]. En parecido sentido se expresa J. Gianfranceschi: "El error fundamental del punto de vista relativista está en afirmar que no podemos conocer el mundo externo y los fenómenos que en él se realizan... De hecho el

---

[49] *O. c.*, pág. 150.
[50] *Einsteins Relativitaetstheorie* en "Linzer Theologisch-Praktische Quartalschrift", 1922, pág. 576.
[51] *Theoria relativitatis einsteiniana philosophice excussa*, en "Acta Primi Concressus Thomistici Internationalis", Romae, 1925, pág. 179.
[52] *Loc. cit.*, pág. 314.

error relativista está basado sobre *un error filosófico*, sobre la concepción kantiana de nuestro conocimiento... Como teoría filosófica es teoría demoledora de todo conocimiento del mundo externo" [53]. El P. Hoenen, S. I., por su parte, impugna la relatividad einsteiniana por cuanto su autor pone al principio de su teoría el prejuicio fundamental del neopositivismo, según el cual "no existe más que lo que con nuestros medios puede ser medido" [54].

Lo cierto es que se desvanece aun toda sombra y sospecha de incompatibilidad u oposición a los principios de la sana filosofía—sin que ello implique nada acerca del valor científico de la relatividad restringida—, tan pronto como el crítico neoescolástico, prescindiendo de la interpretación *filosófica* aneja a la exposición de la teoría en muchos autores —citemos por su autoridad a Weyl y Edington—, la considera como lo que únicamente es, a saber, una teoría *científica* meramente *físico-matemática* según unos, para muchos *física-explicativa*, aunque no exhaustiva, de los fenómenos del cosmos. Así la juzgan muchos de los manuales recientes de cosmología escolástica: J. Donat, Ch. Boyer, J. Morán, G. Stanghetti, M. Fatta, D. Nys, J. Seiler, A. Van Melsen, entre otros. Más todavía: algunos de los adversarios antes citados señalan más o menos abiertamente la misma distinción. Así Hoenen afirma: "Si la teoría einsteiniana es verdadera—y en realidad es una teoría espléndidamente construída, y que está confirmada en ciertas consecuencias—únicamente puede decirse que nosotros, con nuestros medios humanos, atados a los sentidos y leyes físicas, no podemos en determinados casos dirimir con certeza qué sucesos son de hecho simultáneos; pero no puede decirse nada más" [55].

Evidentemente, la definición operacional de la *simultaneidad física*, que está en la base de la teoría, y la imposibilidad de determinar si dos sucesos distantes entre sí y del observador han sido o no simultáneos —resultado de la finitud de la velocidad de la luz—, no se oponen en nada a la obejtividad de la simultaneidad, afirmada por el juicio espontáneo de los hombres, y demostrable por consideraciones filosóficas acerca de la duración del ser temporal. Tampoco pueden pedirse a la relatividad einsteiniana armas algunas contra la metafísica escolástica del espacio, pues que el *espacio físico* del relativista no es un ente de razón, sino el orden distancial de los cuerpos del mundo físico, en cuanto es

[53] *O. c.*, págs. 45, 64.
[54] *Cosmología*, Romae, Univ. Gragoriana, 1945, pág. 247.
[55] *Ibid.*

observado y medido. Nada impide, pues, que la longitud de una regla, con ser objetivamente una y estar del todo determinada, sea medida diversamente por observadores pertenecientes a sistemas diferentes. Y lo mismo dígase de la duración o del *tiempo físicos:* puede suceder que el antes y el después, o la serie temporal de los acontecimientos quede, no sólo alterada en su medida, sino también en el orden de sucesión, estando en sí perfectamente definida y estructurada. Y podríamos seguir señalando la compatibilidad de todos los demás conceptos y principios, resultados o implicaciones, ya epistemológicos ya cosmológicos, de la relatividad científica. Tal vez no será superfluo recordar que en la memorable sesión de la *Société française de Philosophie,* celebrada el 6 de abril de 1922, al defender Bergson que las teorías de la relatividad nada tenían de incompatible con las ideas del sentido común, sobre todo en lo concerniente al *tiempo,* decía Einstein, asintiendo, que "el tiempo del filósofo es un tiempo psicológico y físico a la vez". Y en la primera de las lecciones tenidas en la Universidad de Princeton en 1921, había dicho que "los físicos se habían visto obligados por los hechos a hacer bajar del Olimpo del *a priori* los conceptos de espacio, para adaptarlos y hacerlos sensibles".

No faltan en la literatura neoescolástica contemporánea referencias ocasionales, y aun estudios detenidos, que afirman un enlace positivo entre la filosofía aristotélica y la relatividad einsteiniana; según ellos, no sólo no existe incompatibilidad alguna entre las dos doctrinas, sino que pueden señalarse algunos puntos fundamentales de contacto. Es indudable que esta correspondencia no podría llevarse muy adelante, por impedirlo la modalidad específica de las mismas: el movimiento, el espacio, el tiempo, tienen en la escolástica carácter *ontológico,* pues se trata de una filosofía realista; en la relatividad, como teoría *científica* que es, se atiende sólo a las medidas realizadas sobre las entidades correspondientes. Una primera correspondencia podemos señalar en el hecho de que, lo mismo que la cosmología escolástica, también la teoría relativista parte del *valor objetivo y primario* de los conceptos de longitud o distancia, de duración o permanencia, y de movimiento o cambio local. Asimismo, la prioridad del *movimiento* con respecto al tiempo, una de las concepciones básicas de la escuela de Aristóteles, que definía el tiempo como "medida o número del movimiento según el antes y el después", aparece relevante en la relatividad restringida; su punto de partida fueron las experiencias encaminadas a descubrir el movimiento absoluto de la tierra, sus dos postulados fundamentales se ocupan acerca del movimiento, la definición operacional de simultaneidad y los conceptos de espacio y de

tiempo físicos involucran en sí el movimiento o velocidad de la luz. Especial relieve es dado por los autores a la conveniencia entre las concepciones aristotélica e einsteiniana *del tiempo:* el tiempo *real,* interno a los sucesos, único que consideran Aristóteles y Santo Tomás es la medida interna de la sucesión de los fenómenos, conformemente a la noción de tiempo *propio* o *local,* distintivo de cada observador, y que le sirve de unidad o regla para medir las duraciones en los demás lugares y sistemas. Una cuarta analogía puede señalarse en el hecho de que para la filosofía neoescolástica los conceptos de tiempo y de espacio, aunque entre sí heterogéneos, guardan una estrecha relación, como que el tiempo por definición es una realidad intrínsecamente en función del movimiento local y por tanto del espacio; mientras que en el "cronótopo" o universo de Minkowski, expresión matemática de la relatividad especial, espacio y tiempo, conservando su heterogeneidad, aparecen enlazados con la más estrecha interdependencia en la formulación del intervalo espacio-tiempo, y podría seguir señalándose la armonía entre otras muchas conclusiones de las doctrinas de la teoría relativista y de la filosofía tradicional. Muy recientemente el P. J. Abelé, S. I., en su notable libro *Vitesse et Univers relativiste*—Paris, Sedes, 1954—, aplicando a la velocidad, considerada como magnitud *cualitativa,* el principio de Santo Tomás que afirma para las cualidades la existencia de un *maximum* que constituye la perfección de su especie, ha llegado a establecer los fundamentos de la teoría de la relatividad restringida, antecedentemente a la resolución del problema de la medida del tiempo, conforme al principio de la Cosmología aristotélica, de que el análisis del movimiento ha de preceder al del tiempo.

El ilustre profesor de la Universidad Gregoriana, P. F. Selvaggi, termina así su luminoso estudio acerca del *Absoluto y relativo en el tiempo:* "Reconozcamos la perenne vitalidad y fecundidad de la doctrina aristotélica que, frente a las exigencias más modernas de la relatividad einsteiniana, ofrece una posibilidad tal vez insospechada de interpretación filosófica de los datos de la ciencia, no sólo aceptando de lleno los resultados experimentales de ella, sino también integrándola desde el punto de vista intelectual". También en la relatividad especial hallan aplicación las palabras del inmortal León XIII, en su Encíclica *Aeterni Patris,* que en su día pudieron sonar a paradoja y aun a escándalo: "También las ciencias físicas, hoy tan estimadas, y que con tan maravillosos descubrimientos despiertan en todas partes singular admiración, no sólo no recibirán detrimento alguno de la restauración de la filosofía antigua, antes bien muy notable ayuda... Es de admirar cuánta fuerza, luz y auxilio

aportará a aquellas investigaciones la *filosofía escolástica,* sabia y prudentemente cultivada". Es lo que once lustros más tarde ha confirmado Pío XII, en su discurso al IV Congreso Tomístico Internacional (1955): "El estudio honesto y profundo de los problemas científicos, no sólo no conduce por sí mismo a oposición con los principios ciertos de la *philosophia perennis,* sino que, por el contrario, recibe de ellos una luz, a la que los mismos filósofos quizás no miraban, y menos podían apreciarla tan continua y tan intensa".

RAMÓN PUIGREFAGUT, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

LA ESTRUCTURA DE NUESTRO ENTENDIMIENTO COMO RAIZ DE LO IRRACIONAL, Y LA TOTAL EXCLUSION DE DIOS EN LA ONTOLOGIA DE NIKOLAI HARTMANN *

I. LA ESTRUCTURA DE NUESTRO ENTENDIMIENTO COMO RAIZ DE LO TRANSINTELIGIBLE EN HARTMANN

§ 1.° Ambiente histórico que contribuyó a la génesis de la filosofía Hartmaniana.

Aunque Hartmann da poca importancia al ambiente en la gestación de los problemas intelectuales [1], éste influyó poderosamente en su propia estructuración filosófica.

Un poco más de un siglo había pasado desde que Kant escribió su crítica de la razón pura. La decoración ambiental había empero cambiado casi por completo. Se respiraba otro aire. La ciencia había perdido su halo sacro; había caído de su pedestal, ya no era algo infalible; aumentaban es cierto las comodidades, los beneficios que la ciencia nos iba procurando, pero disminuían cada día las ilusiones de encerrar el mundo en una fórmula exacta que lo abarcase y explicase todo. Las leyes estadísticas habían hecho abandonar la idea de que el mundo marchaba a un compás simple como creyera Leibnitz. No sólo la metafísica estaba arrinconada como un sueño o pretensión inútil [2], sino la misma física, como teoría, estaba en plena crisis. Si del campo científico pasamos al religioso el contraste no disminuye. Kant en su pequeño círculo respiró un ambiente pietista; Hartmann se mueve en un ambiente de general indiferencia. Para él la religión no es más que un cúmulo de opiniones [3] como las que se tienen sobre el arte, por ejemplo.

Los dos hechos, pues, que movieron a Kant a su famosa revisión

* Cfr. Pensamiento, 14 (1958) 5-28.

[1] "Der philosophische Gedanke und seine Geschichte", edición separada de las actas de la "Preussische Akademie der Wissenschaft, Berlin, 1936, pág. 9. Lo citaremos con la sigla DGG.

[2] Robert Heiss, en "Der Denker und sein Werk". Göttingen 1952, págs. 16-17.

[3] DGG 12.

filosófica, a saber, la ciencia con su halo sacro y la religión, están casi ausentes en el marco histórico que ambientó la vida de Hartmann. En cambio Hartmann encuentra otro 'hecho', un dato que sin ser nuevo se nos pone delante cada día con más evidencia: la existencia de lo problemático, de lo ininteligible, de lo irracional hartmaniano. La realidad cósmica se nos presenta cada vez más dilatada en amplitud y profundidad; telescopios y microscopios han alargado enormemente el campo experimental; el psicoanálisis ha enriquecido las tonalidades de orden vital. Pero los problemas en vez de disminuir aumentan. Estos hechos, en parte, son ya viejos, tan viejos como la humanidad misma; pero hoy, pasada la euforia cientística, cobran un mayor relieve; tanto que este 'hecho' viene a jugar un papel semejante al de la ciencia y la religión amenazadas en tiempo de Kant por Hume.

El intento de Hartmann, como antes el de Kant, está bien delimitado. Intentará una interpretación de este hecho innegable de lo irracional; interpretación que le permita aclarar, en lo posible, los diversos problemas que nos atormentan. Esto será su ontología; de esta forma podrá luego determinar la estructura del mundo real.

§ 2.° Medios que emplea Hartmann para lograr su intento.

a) *Homogeneidad del ser; suposición inicial, frente a la dualidad kantiana.*

El punto de partida de Hartmann es el hecho de lo irracional; este hecho que frena las ansias de nuestro conocer viene en seguida interpretado por Hartmann como ser en sí, como un todo homogéneo. Sujeto y objeto son ser [4] pertenecen a la misma esfera [5], plenamente indiferenciada [6]. Es sí, una *suposición*, dice Hartmann, pero no influenciada por un punto de vista preconcebido [7]; es algo neutral respecto a toda concepción (ib.). Esta suposición inicial es el mínimo de metafísica que Hartmann postula para poder aclarar, de acuerdo con los fenómenos, los problemas [8]. La bondad de esta suposición estribará en que nos

[4] "Neue Wege der Ontologie", pág. 108.
[5] "Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis", Berlín, 1925, zweite ergäntzte Auflage. Pág. 188. (En adelante lo citaremos con la sigla ME.)
[6] ME 200.
[7] No está viciada por "Vorentscheidungen metaphysischer Art" en "Neue Wege der Ontologie", 108.
[8] "...es gilt, an ihr das *Minimum an Metaphysik* zur Behandlung der Probleme herauszuarbeiten. Dieses Minimum kann sehr wohl ein unvermeidliches, kritisch

permita explicar los datos fenomenológicos sin mermarlos o mutilarlos, y además nos señale el camino para reducir las incógnitas, los problemas, al menor número posible [9].

Frente a esta concepción homogénea de Hartmann, contrapone el mismo la dualística de Kant; Kant, interpreta Hartmann, admite la existencia de la "cosa en sí" como ser, más, como *único* ser; mi "objeto" será sólo un fenómeno, no un noumeno [10]. Ahora bien, dice Hartmann, esa concepción es insostenible; es fruto no de la observación de los fenómenos, sino de su punto de vista peculiar (ib.), es decir, de su idealismo formal. Si no se *parte* de la *homogeneidad* del "objeto", dice Hartmann, "se abre un abismo infranqueable entre sujeto y objeto" [11]. Separación que, por lo demás, es enteramente artificial [12]. Lo originario es la esfera común del ser. Por esto sienta Hartmann su tesis unitaria: "El objeto transcendental debe ser la ampliación del ser empírico... es, por decirlo así, sólo su prolongación en lo desconocido" [13]. Con esto, *fenómeno y cosa en sí serán homogéneos;* ambos tienen el mismo tipo de ser que comparten con el ser empírico" [Ib].

Ahora bien, *en este supuesto,* es exacta la observación de Hartmann: "cómo es posible que el objeto sea en su prolongación algo en sí, si su parte que nos es dada es solo 'fenómeno'. Esto constituye una hendidura en la filosofía kantiana, que ninguna interpretación podrá jamás sanar" [14].

La tesis unitaria de Hartmann viene a corregir este defecto radical de la filosofía kantiana: "El objeto transcendental se ha convertido en homogéneo, ya que él en todas sus partes, en lo cognoscible como en lo incognoscible, es más bien transcendente y ser en sí. Su aparición parcial es la limitada objetivación de un ser, cuyo modo de ser es indiferente a toda objetivación" [15]. "Sólo la tesis de la subjetividad de los

---

abgewogenes sein. Und es wird das sein, sofern es den metaphysischen Gehalt der Probleme selbst—in unserem Falle des Erkenntnisproblems—nicht überschreitet, sondern einfach dessen reine Herausarbeitung ist" ME 8. Véase ME 171, 205. Esta explicación hartmaniana viene expresamente criticada por Francesco Barone, en su "L'Ontologia di N. Hartmann, pág. 18. Otros, en cambio, aceptan este planteamiento, así R. Cantoni, en "Studi di Filosofia", 1943, IV, pág. 175.

[9] ME 128, 194.

[10] "Diesseits von Idealismus und Realismus" aparecido en *Kant-Studien* 29 (1924), página 160-206. Para la cita véase pág. 171.

[11] "Neue Wege der Ontologie" 108; ME 200.

[12] "Neue Wege der Ontologie" 108. ME 200; *Zur Grundlegung der Ontologie* 239. En adelante citaremos con la sigla ZO.

[13] ME 200.

[14] Ib. Véase ZO 176.

[15] ME 201. "Diesseits..." antes citado pág. 194; ME 196, 437.

primeros principios es la que hizo a Kant trazar un muro de separación entre la objetivación del ser y el ser en sí" [16].

Ahora bien, puesta esta homogeneidad fundamental entre fenómeno y número, cabe precisar más las cosas: claro está que, "el 'fenómeno' en sí mismo considerado no es la cosa, sino la imagen intencional del objeto en la conciencia" [17]. Pero en este punto la falta de un análisis fenomenológico sincero ha hecho pasar por alto un dato de gran importancia: esta imagen mental, no es una mera 'apariencia' algo de contenido subjetivo, sino objetivo y que representa al objeto"; porque, y esto es lo nuevo del análisis fenomenológico, "el fenómeno cognostivo está de tal manera estructurado que sobrepasa su propio carácter fenomenal" [18]. "Pertenece, pues, a la esencia del fenómeno que se 'trasciende' a sí mismo y deje aparecer su contenido como alto sobrefenomenal" [19]. Existe, pues, entre fenómeno y número una correlación indisoluble [20], y no se les puede separar sin falsear el dato fenomenológico, ya que "¿no está arraigado en la esencia del 'aparecer' que sea aparición de algo? De lo contrario sería un aparecer vacío, una aparición de nada" [21]. Kant protestaba contra la confusión de 'apariencia' (Erscheinung) e 'ilusión' (Schein), pero no era consecuente, opina Hartmann, de lo contrario debería admitir "que donde la apariencia es conocida, viene ya siempre conocida la cosa en sí; ya que es la cosa en sí lo que se manifiesta en la apariencia, y así es imposible que ésta permanezca oculta en su misma manifestación. Es, pues, imposible que se conozca la apariencia sóla sin la cosa en sí; o se conocerán las dos, o ambas permanecerán desconocidas" [22].

b) *Como consecuencia, valor ontológico de las categorías del conocer.*

Toda esta lamentable confusión, sigue opinando Hartmann, le viene a Kant, no de la consideración del problema mismo, del pensar aporético, sino de sus afanes de sistema [23]; en concreto de la tesis de que

[16] ME 200, 225-227.
[17] ME 225.
[18] "Das Erkenntnisphänomen ist so geartet, dass es seinen eigenen Phänomencharakter *überschreitet*" ZO 165. (Subrayamos nosotros.)
[19] "Es gehört also zum Wesen des Phänomens, dass es sich selbst 'transzendiert', seinen Inhalt als einen überphänomenalen erscheinen lässt" ZO 166.
[20] ME 225.
[21] "Diesseits..." antes citado pág. 171.
[22] "Diesseits..." pág. 172; ME 220.
[23] ME 34.

las categorías hayan de ser *meros* conceptos mentales; entonces claro que estos conceptos no dejarían aplicarse a la cosa en sí [24]. Pero en esta afirmación kantiana "se prejudica ya el punto central del problema del conocimiento" [25]. "Categorías que fuesen primariamente algo del objeto, no existen para Kant" [26]. En este supuesto kantiano claro está que hay que buscar el origen de las categorías fuera del objeto; de ahí viene "la gran ficción" del sujeto transcendental [27]. Este es realmente el punto capital de la filosofía subjetivística kantiana [28], de su sistema (ib.). Kant concibe el sujeto transcendental por analogía con el sujeto empírico [29], si bien aquél apenas tiene carácter de sujeto, sino más bien de punto de unificación, que permite mantener la idealidad transcendental junto con la realidad empírica [30]. Es, pues, una mera ficción, fabricada como sustituto del entendimiento divino de los escolásticos [31]; un antropomorfismo más, aclara Hartmann [32].

Precisando más, dice Hartmann que Kant se ve movido a toda esta estructuración particularmente por el hecho del conocimiento *apriori*, es decir, de lo universal y necesario; conocimiento que en manera alguna nos puede justificar la experiencia, ya que Kant admite, a este respecto, la concepción de Hume [33].

No es raro que Hartmann se revele contra este afán sistemático kantiano que le lleva a postular cosas tan ajenas a la realidad como el yo transcendental. Hartmann quiere basarse exclusivamente en los hechos despreocupándose de su sistematización ulterior. De esta forma mira el problema de lo universal y necesario bajo otra luz. Asienta *primero* que lo universal y necesario es algo tan *en sí*, e independiente de nuestro conocer, como las cosas concretas e individuales [34]. *Segundo* afirma que la forma de captar este mundo de lo universal y necesario no es, claro

---

[24] Ib.

[25] "Dass überhaupt Kategorien nichts anderes als 'reine Verstandesbegriffe', und als solche Funktionen eines 'Subjekts überhaupt' sein sollen, ist eine metaphysische These, in der die Kernfrage des Erkenntnisproblems bereits vorentschieden ist" ME 34.

[26] "Diesseits..." 168.

[27] ME 190. "Diesseits..." 168.

[28] "Diesseits..." 169.

[29] "Diesseits..." 170.

[30] "Diesseits..." 169.

[31] "Diesseits..." 171.

[32] Ib.; ME 300-303.

[33] ME 150.

[34] ME 79 "...ist nicht weniger an sich seiend wie der (Gegenstand) der empirischen Anschauung".

[35] "Erkenntnis apriori zeigt, an sich betrachtet, den Charakter innerer Anschauung" ME 79; ZO 119, 292; ME 461-463.

está, la experiencia concreta, sino una como intuición interna [36]. Pero tiene buen cuidado de advertir que esta intuición, con el calificativo de interna, no está privada en lo más mínimo del carácter de transcendente [36], ya que lo universal y necesario nos es dado con el mismo sentido de independencia que lo concreto real; de esto no se puede dudar [37]. Tanto es así que, Hartmann llega a conceder que, en cierto modo, se puede hablar de una cierta experiencia de lo universal y necesario, bien que él prefiere reservar la voz experiencia para lo meramente singular [38]; para lo universal reserva el nombre de intuición.

Kant, pues, ante el hecho indudable de lo universal y necesario que se da en la ciencia, buscó una interpretación más bien sujetiva; las categorías, en cuanto tales, son puros conceptos que provienen del yo transcendental y vienen impuestos a la realidad o materia amorfa dada. Precisamente por no poder venir de la experiencia concreta dirigirá Kant todo su estudio a la facultad, a los elementos *apriori* de ella; de ahí los análisis y deducciones transcendentales. Lo *apriori* no era algo objetivo, sino algo que venía objetivado.

Hartmann, menos amigo de sistematizar, admite lo mismo que Kant, el hecho de lo universal y necesario y así mismo el principio de Hume de que esto no puede venir *en modo alguno* de la experiencia concreta. Pero sin atender a la sistematización, ve que lo universal y necesario se nos presenta con la misma fuerza y evidencia de lo concreto o más aún (por ejemplo, en los juicios lógicos y matemáticos); por esto afirma que esto es para nosotros algo dado, algo en sí, independiente de que lo pensemos o no. Como no puede venir de la experiencia concreta individual, admitirá Hartmann un tipo análogo de experiencia, una intuición peculiar que nos acercará a este mundo; es lo que él llama conocimiento *apriori*. Examinemos más detenidamente qué entiende Hartmann por conocimiento *apriori*.

c) *Ulterior consecuencia: la concepción de lo* apriori *opuesta a la de Kant.*

Para Hartmann lo *aposteriori* "es toda forma de captación en la que lo real-individual nos es dado como tal y en la que se aprehende algo como existente y presente" [39]. Por esto el conocimiento *aposteriori* nos

[36] ME 337.
[37] ME 185-186, 328, 79.
[38] ME 475; ZO 287.
[39] ME 48.

da la certeza de la existencia [40], por esto está esencialmente conexionado con el caso individual concreto [41].

Conocimiento *apriori*, en cambio, es "toda forma de captación en la que lo concreto-individual no está presente" [42]. No es da en él la conexión o atadura al caso concreto, "no aguarda a que comparezca el caso real, sino que de antemano, en un cierto sentido, sabe ya cómo él esté estructurado" (ib.). Dicho de otra forma, es un conocer "que prescinde de la existencia y datidad del objeto" [43]. Precisamente por este prescindir de lo dado individualmente se obtiene un contenido universal y necesario [44].

Ahora bien, este conocimiento *apriori* para H. no es un *modo de ser*, sino un modo, una forma *de conocer* [45]. Se pregunta H.: "¿Es acaso necesario que todo lo *apriori* haya de ser algo 'formal', es decir, sólo una 'pura forma' cuyo contenido haya de venirle sólo de otra fuente?" [46]. A esto contesta H. con un no decidido (ib.). La diferencia, pues, entre lo *apriori* y lo *aposteriori* es meramente gnoseológica; "no es un modo diverso de ser, sino sólo un modo diverso de conocer" [47]; dos maneras diversas de acercarse a la realidad, bien que de hecho se den siempre juntas, y sólo artificialmente se las pueda separar, por lo menos en cuanto se trata del conocimiento de lo real [48].

Como se ve, la oposición a la concepción kantiana es manifiesta, ya que para Kant *apriori* y *aposteriori* "son dos *funciones* diversas" [49]. La diferencia puede parecer simple, pero tiene graves consecuencias dada la gnoseología kantiana. En efecto, la sensibilidad y el entendimiento (Verstand) son dos funciones diversas; la intuición sensible es *receptiva*, pasiva; *toma lo dado;* la intelección categorial es *activa*, espontánea; *mete* en lo dado una forma, una ley transcendental, y como tal meramente sujetiva. Hartmann cree que se debe corregir a toda costa este hacer consistir nuestro conocimiento en la unión de esos dos elementos kantianos, pasividad-actividad, intuición sensible-categorías. En su lugar entran conocimiento *apriori* y conocimiento *aposteriori* en la forma antes declarada. *Tanto en un caso como en otro* nos encontramos ante algo que

[40] ME 370.
[41] ME 473, 424.
[42] ME 48.
[43] ME 64.
[44] ME 397; 370, 253; "Philosophie der Natur" 417.
[45] ME 48; "Philosophie der Natur" 415.
[46] "Diesseits..." 173.
[47] ME 251.
[48] ME 423 y ss.
[49] "Diesseits"..." 179-180

nos es *dado, algo que es en sí.* No debe pasar inadvertido este *dato fenomenológico.*

Frente a estos datos diversos se actúan dos formas diversas de intuición [50]. Lo único que varía en cada caso es la *forma en* que nos es dado el objeto. En el caso del conocimiento *apriori* "el objeto viene representado de una forma indirecta, basada en las leyes y demás características de ser que lo estructuran; es, pues, una representación mediata" [51]. En el caso del conocimiento *aposteriori,* en cambio, conocemos "por medio de una reacción directa que representa el objeto concreto en toda su pormenorizada individualidad estrictamente" [52]; "...su representación es, pues, inmediata, y presenta el carácter de lo estrictamente ligado a lo dado *hic et nunc* por la reacción de la conciencia ante las particulares determinaciones del objeto individual" [53]. Dos formas diversas de reaccionar ante lo dado; cada una de estas dos formas tiene sus propias condiciones de posibilidad; para la indirecta de lo *apriori,* la parcial identidad entre las categorías del ser y del conocer; condición que Hartmann apellida "relación categorial fundamental" [54]. Para la directa de lo *aposteriori* postula otra diversa, que llama "módulo idéntico, o ley psicofísica de conversión" [55]. En ambos casos esa relación es algo enteramente irracional; algo que permanece fuera del alcance de nuestra mente [56]. Conviene insistir en este punto, pues creemos que no siempre se ha interpretado bien a H. a este respecto. Hartmann no quiere probar o *demostrar* nada, sino en una forma semejante a la deducción transcendental de Kant, busca, o mejor, *postula,* unas condiciones de posibilidad que permitan la realización de los datos fenomenológicos. Algo, pues, que viene *exigido* por la realidad misma [57].

A nosotros nos parece ver en esta forma de desarrollarse el pensamiento hartmaniano, algo bien típico suyo: admite H. las dos cosas, experiencia de lo singular, y quasi experiencia de lo universal; para un caso pone la intuición sensible, para el otro una especie de intuición intelectual. La diferencia radica no el objeto sino en el sujeto cognoscente. Una diferencia en la *forma* en que nos es dada la realidad, *no en la reali-*

---

[50] ME 423; "Diesseits..." 180.
[51] ME 424, 381, 395.
[52] ME 381.
[53] ME 424.
[54] ME 381, 424.
[55] ME 424.
[56] ME 395.
[57] "Gerade die psychophysische Diallelität der Beziehung ist *gefordert,* und, auf Grund des vorliegenden Gehalts der Phänomene gar nicht zu umgehen". (Subrayamos nosotros.) ME 395.

dad misma [58]. Hartmann admite los dos extremos, y le preocupa poco, al menos aparentemente, cómo se puedan componer. Es sólo un eco de su tesis básica de la primacía del ser sobre el conocer. Una forma de pensar regida enteramente por los datos fenomenológicos.

d) *Nueva consecuencia: posibilidad de concebir el conocimiento de una forma ontológica.*

Arrinconados, pues, los elementos sujetivo-idealistas del sistema kantiano, se encuentra H. ante una esfera del ser plenamente homogénea, uniforme; en ella la relación cognoscitiva se sitúa como una entre tantas relaciones de ser; como una más [59], bien que algo peculiar [60]. Esta circunstancia, que el conocer sea una 'relación de ser', un 'modo del ser' [61], posibilita, según H., el hecho mismo del conocer [62]. Sujeto y objeto están ónticamente, fundamentalmente unidos en una misma esfera [63]; toda antítesis es algo posterior, artificial [64]; pero esta antítesis o separación ulterior, no logra hacer desaparecer la unión primitiva [65]. De esta forma quiere H. que su ontología explique, o mejor *posibilite*, el hecho del conocimiento trascendente [66]. Esta idea es fundamental en H. Todo lo que sea introducir un hiato, una rotura entre fenómeno y no-fenómeno, es fracturar el ser; de ahí las dificultades que la distancia ontológica (artificialmente creada) provoca. En la filosofía platónica será la distancia entre las ideas y las cosas con el problema insoluble de la participación [67]. En Kant será la distancia también irremediable entre fenómeno y cosa en sí, etc.

La explicación de Hartmann es por demás simple: nadie niega que se den relaciones entre los entes; si el conocer es una de tantas, no hay para que asustarse ante el problema de la trascendencia [68]. La vieja teoría de la representación intencional, de la imagen como portadora de las facciones del objeto en el sujeto y capaz de fecundar nuestro entendi-

[58] "Gegebenheitsweise" ME 48.
[59] ME 188, 182, 310, 280; ZO 239.
[60] ME 196, 203.
[61] ZO 239, 19; ME 281.
[62] ME 281. Véase J. Klösters, en "Die 'kritische Ontologie' Nikolai Hartmanns und ihre Bedeutung für das Erkentnnisproblem". München 1928. Pág. 49, 50, 65.
[63] ME 310.
[64] ME 298.
[65] ME 309.
[66] ME 309; ZO 240-241.
[67] "Festschrift für Paul Natorp" Berlin und Leipzig, 1924, pág. 141.
[68] ME 312-314.

miento posibilitándolo para que conozca, viene resucitada por H. [69] Gracias a esta imagen se tiende un puente a la trascendencia; pero esta relación no ha de concebirse materialísticamente como una relación causal; H. la apellida "transcausal", puesto que la causalidad, para él, sólo se da entre los entes materiales, no es posible, en rigor de la palabra, cuando entre en la relación el espíritu [70]. Claro está, el 'cómo' de esta superación transcausal quedará perpetuamente como un misterio, un "enigma" que escapa del todo a nuestra débil potencia mental [71].

Como hemos indicado ya, tanto la homogeneidad entre sujeto y objeto, como la exigencia de la imagen-representación son para H. meras condiciones de posibilidad, postuladas para poder aclarar los datos fenomenológicos, pero sin pretender hacer desaparecer todas las dificultades; el 'cómo' es algo eminentemente irracional. Entre estas condiciones de posibilidad que H. va estableciendo, la más importante, para entender su mentalidad, es la necesidad de una identidad entre las categorías del conocer y del ser. Vamos a dedicarle atención especial.

e) *Identidad de las categorías del ser y del conocer como condición de posibilidad del mismo conocimiento.*

Es una verdad generalmente admitida que, para que sea posible el conocimiento precisa cierta identidad entre el sujeto y el objeto. La escuela eleática llevó esto al extremo y concluyó con la total identidad entre pensar y ser. Kant vió esta verdad, pero no incurrió en la exageración eleática; no obstante, al no admitir, por influjo de Hume, la teoría de la abstracción de Aristóteles [72], formuló la identidad formal en el sentido de su 'principio supremo' [73]. Hartmann reconoce que esto fué una intuición genial de Kant [74], uno de los hitos positivos en la historia de la filosofía; tanto es así que el *contenido* de esta formulación supera al mismo Kant que lo interpretó sujetivísticamente [75]. Esta fórmula, una

[69] ME 44, 314.

[70] ME 312. "Es darf also nicht diesseits der Kausalität gesucht werden, sondern nur jenseits, es kann werder kausal noch ciskausal, sondern nur *'transkausal'* sein; ein Determinationstypus des Transobjektiven, sofern es der gleichen Seinssphäre wie das Subjekt und das hinter ihm stehende Transubjektive angehört" ME 314.

[71] "Tatsächlich ist dieses 'wie' tief irrational und bildet ein unlösbares Restproblem, welches im wesentlichen undurchschaut bleiben muss" ME 314; 63, 475, 476.

[72] No vió concretamente el gran principio aristotélico que recogió Santo Tomás: "intelligibile in actu est intellectus in actu". Véase St. Thomas in q. 142, c. Véase Aristóteles, *De Anima*, libro III, c. 8, n. 1-2.

[73] ME 339.

[74] ME 151 "Diesseits..." 183.

[75] ME 151, "Diesseits..." 162.

vez depurada de los elementos idealistas, queda en todo su valor como algo sobre-temporal, precisamente porque es algo ajeno a todo punto de vista particular (ib.). Veamos cómo Hartmann interpreta este principio supremo de Kant: en efecto, la interpretación kantiana, nos dice H., no es la única posible. Kant se proponía el dilema: o el objeto determina al sujeto, o el entendimiento determina el objeto. Ahora bien, el primer caso es imposible, ya que obsta el sensismo de Hume; no queda más remedio que aceptar el segundo e introducir el yo transcedental [76]. Cabe, empero, un *tercer* miembro en el dilema kantiano: ni los objetos determinan el conocimiento, ni el entendimiento los objetos. Sin recurrir a las ideas innatas, que el mismo Kant rechazó como 'filosofía perezosa', podemos hallar un tercer elemento, a saber, la existencia de una esfera común del ser; *la identidad entre las categorías* de la mente y del objeto [77]; o sea la base ontológica que posibilita el conocimiento como antes expusimos. El sentido profundo del 'principio supremo' kantiano es, pues, que "los principios del sujeto deben ser a la vez principios del objeto" [78]. "De esta forma se hace comprensible que las estrellas del cielo en sus movimientos se rijan según las leyes matemáticas de nuestra mente, y según ellas son estos movimientos calculables, sin que por eso nuestro entendimiento les haya de prescribir dichas leyes; las leyes matemáticas de nuestra mente deben ser *originariamente* al mismo tiempo las matemáticas de las estrellas" [79]. La formulación kantiana era exagerada, "en ella se afirmaba más de lo que el problema pedía"; porque el problema pedía una *conformidad* entre sujeto y objeto; la respuesta kantiana nos daba, no ya una conformidad, sino una *identidad* completa [80].

Esto es ciertamente contra el dato fenomenológico que nos da la dualidad sujeto-objeto como algo irreductible. La solución hartmaniana respeta esta dualidad originaria: "aquí no vienen igualados experiencia y objeto de la experiencia, su distinción viene completamente conservada" [81]. Identidad ha de haber, pero no la de los *concretos* sujeto-objeto; esto no sería resolver el problema sino quitarlo de en medio. Por esto dice H.: "solamente pueden ser idénticas las condiciones de posibilidad del sujeto y del objeto. No pueden igualarse los contenidos totales de la esfera del sujeto y del objeto, sino sólo sus principios, sus formas o ca-

[76] ME 337-338.
[77] ME 338.
[78] ME 338-339.
[79] ME 338, subrayamos nosotros.
[80] ME 343.
[81] "Hier sind Erfahrung und Gegenstand der Erfahrung nicht identisch gesetzt, ihre Verschiedenheit ist durchaus gewahrt" ME 343.

tegorías" (ib.). La teoría kantiana llevada al extremo nos conduciría a la total identificación de pensar y ser como en Parménides, o bien a su ulterior formulación leibniziana de las mónadas sin ventanas [82]. Toda esta peculiar concepción viene a H. sugerida por el hecho antes establecido del conocimiento *apriori*, es decir de lo universal y necesario: "La raíz gnoseológica que justifica esta identidad de los principios es el *hecho* del conocimiento *apriori*. Pues es claro que un sujeto sólo puede saber *apriori* las determinaciones de un objeto heterogéneo, cuando los principios en que se apoya este saber concuerdan con los mismos principios del objeto" [83]. Esta es la razón porque el conocimiento *apriori* permite superar el dato empírico [84].

f) *Identidad, sí, pero sólo parcial.*

Pero la fórmula kantiana, aun limada de sus exageraciones y sujetivismos, es todavía poco crítica; es decir, no corresponde a los datos fenomenológicos; precisa restringirla más [85]. En efecto: si hubiese identidad total entre las categorías del ser y del conocer, todo nos sería *conocido* (no ya cognoscible) contra el hecho innegable de lo irracional; más aún, no sólo todo nos sería conocido, sino cabalmente conocido *apriori*, es decir sin recurso a la experiencia, al modo de una mente absoluta divina [86]. Todo esto contradice al hecho de lo irracional; además es un hecho también que el conocimiento *apriori* solo, no nos da la *existencia* de los objetos; ni se nos da del todo separado del conocimiento *aposteriori*, al menos por lo que a lo real se refiere [87].

Por todo lo cual H. propugna una nueva restricción: Ha de haber identidad entre los principios del ser y del conocer pero será sólo *parcial*, y sólo en esta medida nos será posible el conocimiento *apriori* [88]; por esta misma razón precisaremos siempre de la experiencia [89]. Por esto formula H. claramente: "Lo universal y necesario, si se conoce, es sólo captado ulteriormente como tal; sólo lo individual pone a nuestra razón en su pista" [90]. Por lo tanto, para H. el conocimiento *apriori* es siempre algo limitado; "no nos es posible captar las leyes de la naturaleza meramente

[82] ME 346-348.
[83] "Festschrift für Paul Natorp" (antes citado) pág. 158. Subrayamos nosotros.
[84] ME 40.
[85] ME 349.
[86] ME 350.
[87] ME 351.
[88] "Philosophie der Natur" 387.
[89] Ib. 417.

apriori" [91]. De ahí que solamente en la conjunción del conocimiento *apriori* con el *aposteriori* entramos en terreno fructífero [92].

g) *Como consecuencia, la necesidad de restringir nuestro conocimiento a la experiencia posible.*

Hartmann admite, pues, el 'principio fundamental' de Kant, pero depurado de los elementos idealistas, restringido a una identidad parcial de las *categorías*, no a la identidad formal de sujeto y objeto. Ahora bien, es cosa admitida comúnmente que este 'principio fundamental' kantiano lleva a la negación de la metafísica, ya que hace entrar como elemento *constitutivo esencial* la experiencia, con esto quedamos reducidos al ámbito de la experiencia posible. Los conceptos puros sólos son vacíos, y las intuiciones empíricas solas son ciegas [93]. Al carecer de la intuición intelectual, que debería fecundar las ideas de la razón (Vernunft), quedamos encerrados en los límites del conocimiento posible; el entendimiento (Verstand) baraja sólo fenómenos. La metafísica es imposible. Sólo podemos 'pensar' la cosa en sí, no conocerla. Ahora bien, cabe examinar si las depuraciones que H. ha introducido en la fórmula kantiana nos sirven para forzar esta muralla, permitiéndonos una verdadera estructuración metafísica en sentido pleno. Pregunta tanto más necesaria cuanto que H., por su suposición inicial, se mueve en un terreno de plena homogeneidad entre fenómeno y no fenómeno, con lo que las categorías desde un principio serán válidas para la cosa en sí. Si la esfera del ser está a nuestro alcance, ¿no estamos ya en plena metafísica?

Para este examen, H. mismo nos da los medios, ya que él mismo se encarga de contraponer su postura a la de Kant, en lo que al 'principio supremo' se refiere. H. viene a decirnos que, si en la fórmula kantiana 'intuiciones sin conceptos son ciegas, conceptos sin intuiciones son vacíos', sustituímos 'intuición' por *aposteriori* y 'concepto' por *apriori*, en este caso la fórmula kantiana es exacta [94]. A pesar, pues, de los cambios introducidos que han situado la fórmula en el campo realista, a pesar de estos cambios nos encontramos al final con una fórmula en todo semejante a la kantiana, y así nos vemos limitados a la experiencia posible y sigue siendo necesaria la conjunción de lo *apriori* y lo *aposteriori*.

[91] ME 353.
[92] ME 387.
[93] ME 351, "Philosophie der Natur" 387.
[94] Kant, "Kritik der reinen Vernunft" B. 75.
[94] "Diesseits..." 181.

h) *Mutua y necesaria conjunción de lo apriori y lo aposteriori.*

La relación que existe entre estas dos formas de conocer lo real es de "mutuo complemento" [95]. Sólo artificialmente se las puede separar, por esto, sólo cuando se dan unidas tendremos propiamente conocimiento de lo real [96]. En efecto, el conocimiento *apriori* capta sólo lo universal, la ley, las determinaciones generales de los objetos posibles, pero jamás el objeto real como tal; lo *aposteriori*, en cambio, nos da la concreción del caso individual, mas no lo capta en su esencia, ya que ésta es algo universal y, como tal, no se evidencia en el caso concreto. La formulación kantiana se realiza realmente en la distinción de conocimiento *apriori* y *aposteriori*. Aquél es realmente 'vacío' (privado de la certeza de la existencia), éste es realmente 'ciego' (no capta la existencia dada)" [97]. Sólo por la unión de los dos llegamos a un conocimiento que tenga verdadero sentido [98]. Por lo tanto, un conocimento meramente *apriori*, sería, además de vacío, peligroso, ya que nos podría llevar a especulaciones que nos apartan de la realidad y así de la verdad [99]. Este es el caso de las teorías tan fantásticas como la armonía prestablecida [100]. El conocimiento *aposteriori* es, pues, un elemento esencial y no se puede prescindir jamás de él (ib.). En este sentido la restricción kantiana a la experiencia posible es "algo enteramente necesario" [101].

Las enmiendas, pues, que H. aporta al 'principio fundamental' kantiano hacen que se mueva en un mundo no fenoménico, sino en un mundo real; de la 'cosa en sí' kantiana tendrá H. no sólo un concepto negativo, como en Kant, sino positivo [102], lo irracional hartmaniano. Pero el elemento básico de Kant, la restricción a la experiencia posible, viene aceptada por H. como acabamos de ver. Nuestro conocimiento, pues, queda atado *esencial* y *constitutivamente* a lo sensible, como en Kant.

i) *Nueva restricción.*

En el aspecto realista supera H. a Kant, mas en otros aspectos su filosofía es mucho más negativa, ya que la limitación kantiana a la experiencia posible viene mucho más radicalizada por H. En efecto: el

[95] ME 380, 370.
[96] ME 245, 438, 423; ZO 103.
[97] "Diesseits..." 181.
[98] ME 425.
[99] ME 351.
[100] ME 381.
[101] "Diesseits..." 180. ME 370, 371.
[102] ME 228 "*Das Noumenon ist im positiven Verstande* gewürdigt". Véase ME 226-227.

mundo que se ofrece a nuestro conocimiento está claramente estructurado en cuatro grandes capas o zonas: anorgánico, vital, anímico y espíritu [103]. Cada una de estas zonas tiene sus categorías propias, diversas de las otras [104]. No es una mera diferenciación de orden, sino íntima y total [105]. Ahora bien, es un error muy difundido querer aplicar las leyes o categorías de un estrato superior a las del inferior. Así en el caso de la finalidad; ésta es una categoría típicamente espiritual, ya que sólo el espíritu puede adelantarse al ritmo espacio-tiempo; con todo, se la aplica a lo orgánico. Es una clara trasposición [106]. Si cada zona tiene sus leyes o modos estructurales diversos, si ¡aun en la parte en que todas las zonas coinciden hay notables diferencias entre la misma categoría tal como se halla en cada una de ellas, ya se ve que no se puede, sin más, aplicar una categoría superior a una inferior. Por esto no basta la restricción kantiana a la experiencia posible, sino que debe restringirse cada categoría a su zona; sólo precisos análisis categoriales nos dirán hasta qué punto hay categorías comunes, y cuáles son las leyes de su mutación [107].

§ 3.° Resultados a que llega Hartmann.

Esta es precisamente la tarea que H. con su ontología pretende realizar; inclinarse sobre el ser, auscultar sus latidos, es decir, descubrir su estructura en las diversas capas en que está organizado; análisis paciente, largo. Su ontología será, pues, una doctrina categorial [108]. Nada, pues, más ajeno a la mente de H. que el intento kantiano de que la mente prescriba leyes a la naturaleza; todo lo contrario, el 'ethos' del filósofo es el investigar [109], sin prisas, sin pretensiones de llegar a algo definitivo, a un sistema completo [110], consciente siempre de la primacía del ser sobre el logos.

Por todo esto se palpa más el sentido que en H. tiene su postulado inicial de la homogeneidad del ser: una homogeneidad categorial o regional [111]. Una metafísica en el pleno sentido de la palabra, es decir,

[103] "Neue Wege der Ontologie" cap. V. 20 y en especial véase "Der Aufbau der realen Welt" 472-512.
[104] "Neue Wege der Ontologie" 39.
[105] Ib. 41.
[106] "Der Aufbau der realen Welt" 190. "Philosophie der Natur" 22-24.
[107] "Neue Wege der Ontologie" cap. VII. "Der Aufbau der realen Welt" 265-351, especialmente 499-507. "Philosophie der Natur" cap. 24.
[108] "Philosophie der Natur" 29-31.
[109] ME 245.
[110] "Der Aufbau der realen Welt" 430, 432.
[111] Véase Wilmsen en Scholastik XXVIII, Heft III (1953), pág. 366.

una doctrina sobre el ser como ser en sentido plenamente universal, es totalmente imposible para H. La limitación kantiana a la experiencia posible, con la drástica restricción ulterior, nos dice claramente que no podemos esperar nada en este sentido, como por lo demás el mismo H. claramente confiesa. Habla, sí, H. de una metafísica, pero esta voz tiene en él un sentido muy diverso, como ya indicamos; será sólo el equivalente de un delimitar los problemas insolubles. Por lo demás, H. queda encerrado enteramente en el mundo, sin poder, ni pretender salir de su marco finito-categorial.

El ambiente histórico en que se movió Kant le llevó a aceptar la tesis de Hume, según la cual la experiencia no nos da en manera *alguna* lo universal y necesario; al mismo tiempo admitió la realidad de la ciencia, intentando hermanar esos dos extremos. Para ello ideó una teoría sobre la estructuración de nuestro entendimiento que le llevó al idealismo formal; la cosa en sí quedaba como algo inaccesible para nuestro entendimiento. La metafísica era imposible por vía racional.

El ambiente histórico de Hartmann fué otro. La ciencia ya no era una base tan firme como en tiempo de Kant. El punto de apoyo y de partida fué para H. el hecho incontrovertible de lo transinteligible-irracional; gracias a este apoyo se afianzó en el realismo, corrigiendo a Kant de sus elementos idealistas. Admitió la realidad de lo universal y necesario como algo dado; pero para explicar estos 'hechos' ideó una estructuración de nuestro entendimiento tal que, bien que dentro del realismo, le quedaba la puerta cerrada para una ulterior comprensión de este transinteligible, y así para *fundar* radicalmente su realismo; es decir, le quedaba vedado el paso a la metafísica en sentido genuino.

Todo esto se patentiza mucho más si examinamos hasta qué punto y por qué H. excluyó a Dios de su filosofía. De esta forma nos será dado llegar mucho más hondo en la valoración de la ontología hartmanniana y ampliar vistas respecto a las íntimas raíces de ella.

II. TOTAL EXCLUSION DE DIOS EN LA ONTOLOGIA DE N. HARTMANN

§ 1.º La 'cosa en sí' kantiana interpretada por N. Hartmann.

Como ya indicamos antes al estudiar el concepto de irracional en H. [1], la 'cosa en sí' kantiana viene a corresponder al irracional de H., como él mismo atestigua [2]; pero conviene señalar dos diferencias fundamenta-

[1] Véase Pensamiento, 14 (1958) 5-28.
[2] ME 200.

les: el irracional hartmaniano tiene un sentido meramente gnoseológico o para nosotros; lo irracional, de suyo, es bien cognoscible [3]. Más aún, este irracional conserva una racionalidad mínima, ya que por lo menos se nos presenta como problema; es, pues, en cierta manera, conocido, bien que muy imperfectamente [4]. No es algo totalmente desconocido como en Kant.

Conviene que ahora estudiemos cómo H. entiende la 'cosa en sí' kantiana. Dada su suposición inicial de la homogeneidad del ser, considera H. la 'cosa en sí' kantiana como una *mera* prolongación del dato fenoménico [5]. Ahora bien, entendiendo así las cosas, brota espontánea la crítica de Hartmann a Kant: "¿cómo es posible que el objeto en su prolongación sea algo en sí, mientras en su parte dada es sólo un fenómeno " (ib.). "El objeto que se ofrece a nuestro conocimiento viene partido en dos pedazos por una frontera mental; una parte debe ser meramente aparición, la otra 'cosa en sí'. Esto es una arbitrariedad manifiesta y ontológicamente hablando algo imposible. Divide la unidad del objeto en una dualidad insanable. El objeto debe ser en sus diversos modos de ser necesariamente homogéneo. Su parte incognoscible debe poseer el mismo modo de ser que la parte cognoscible" [6]. Más aún, H. ve en esta dualidad kantiana, no sólo una *rotura* arbitraria, sino una verdadera *contradicción*. En efecto, según interpreta H., el objeto total de nuestro conocer viene determinado por 'la *totalidad* de las condiciones'; el fenómeno, o sea lo conocido, sólo por parte de ellas, es decir "las condiciones de la experiencia posible" [7]; de suerte que a medida que el número de condiciones que se realizan aumente, deberá ir ampliándose el conocer (ib.). Ahora bien, sigue explicando H., con esto tenemos una clara contradicción entre 'el principio fundamental' de Kant y su 'teoría de las ideas' [8], ya que según el 'principio supremo' las condiciones de posibilidad del objeto y del conocer han de ser idénticas; esto equivale a decir que si estas condiciones se amplían, se ha de dilatar el campo de nuestro conocimiento. Pero por otro lado, Kant, en su 'teoría de las ideas' enseña que el objeto es sólo parcialmente racional o cognoscible [9]; o dicho en otras palabras: "El 'objeto de la experiencia posible', aun prolongado indefinidamente, no se identifica con la totalidad del objeto. Detrás de

[3] ME 199, 230; ZO 172.
[4] ME 276; ZO 29.
[5] "Das transzendentale Objekt soll die Erweiterung des empirischen sein...; es ist also gleichsam nur seine Verlängerung ins Unerkennbare" ME 200.
[6] "Diesseits..." 194.
[7] "Diesseits..." 190-194; ME 350.
[8] ME 350.
[9] ME 350; véase ME 200-201.

él está la 'cosa en sí', cuyo concepto para Kant sólo es admitido en sentido negativo, es decir, como irracional" (ib.). Ahora bien, según el 'principio fundamental' de Kant, al ampliarse las condiciones de posibilidad no debería haber irracional alguno; por esto afirma Hartmann que, "el 'principio fundamental' kantiano está en manifiesta contradicción con su teoría de las ideas" [10].

Esta contradicción es lo que H. quiere evitar en su modo de enfocar el problema, ya que para él el objeto de nuestro conocimiento es plenamente homogéneo, plenamente en sí y trascendente [11]. En todo este fluye perfectamente el raciocinio hartmaniano, pero *sólo con una suposición:* La homogeneidad entre fenómeno y no fenómeno, la totalidad de las condiciones de la experiencia posible debe equivaler a la totalidad del ser, al no-fenómeno. Pero es claro que estos supuestos no tienen base sólida en Kant, sino todo lo contrario; la 'cosa en sí' no es un todo, una como yuxtaposición de lo dado; no es una suma (Inbegriff) de los fenómenos, sino su fundamentación (Grund) [12]. Es algo *de otro orden; una diferencia* no cuantitativa sino cualitativa [13]. Sólo, empero, con esta suposición, se seguiría una verdadera contradicción entre el 'principio supremo' y la teoría de las ideas en Kant.

§ 2.° 'Pensar' en Hartmann.

Como es sabido, según Kant, nuestra razón agrupa los diversos juicios categoriales en tres 'totalidades', mundo, alma, Dios [14]. Son como proyecciones espontáneas de nuestros conocimientos [15]. Pero estas tres totalidades no pueden ser en realidad de verdad 'conocidas', sino sólo 'pensadas'. En qué se base esta pensabilidad, no es tan claro; ciertamente Kant no quiere que sea una *mera* tendencia sujetiva [16]; sino que tiene un fundamento objetivo. Aquí se nos ofrece que estamos ante un 'hiato' semejante en todo al que se da en la estética trascendental y que obliga a Kant a poner la famosa 'afinidad' que explique, de alguna manera, la

[10] ME 350, 200.

[11] "Der 'transzendentale Gegenstand' ist homogen geworden, weil er in allen seinen Teilen, im Erkennbaren wie im Unerkennbaren, vielmehr transzendent und an sich ist. Sein partiales Erscheinen ist die beschränkte Objektion eines Seienden, dessen Seinsmodus gleichgültig gegen die Objektion ist". ME 201.

[12] Kant, "Kritik der reinen Vernunft" B. 607.

[13] Kant, "Kritik der reinen Vernunft" A. 385-386; B. 59, 66, 311 y todo el capítulo 3.°

[14] Kant, "Kritik der reinen Vernunft", B. 826.

[15] "Die Vernunft fordert das Unbedingte" Kant, "Kritik..." B. 592, 588, 591.

[16] Kant, "Kritik..." B. 490; 393. "Des Begriff eines Noumenon ist bloss ein *Grenzbegriff*... Es its aber gleichwohl nicht willkürlich erdichtet..." Ib. B. 310-311.

selección de las categorías, con lo que el dato ya no sería totalmente amorfo. Algo semejante debería decirse aquí [17]. Sea lo que fuere de este punto, es cierto que para Kant esas tres ideas sólo son pensables, y no logramos captarlas objetivamente por la sola razón.

En manera semejante, lo irracional de Hartmann, tampoco nos es cognoscible plenamente, ya que no alcanza a ello la identificación parcial de las categorías del conocer y del ser; pero este irracional sí es "pensable", dada la ligazón óntica existente entre lo racional y lo irracional. Dada la homogeneidad supuesta por Hartmann, el ser venía concebido como un sistema de relaciones objetivas; estando en posesión de un miembro llegábamos, en cierta manera, a alcanzar el otro término sumido en el reino de lo irracional; de ahí el mínimo de racionalidad antes estudiado y la pensabilidad. Esta pensabilidad, pues, tiene en Hartmann un sentido *objetivo y real*. Todo estriba en la suposición inicial de la homogeneidad del ser. Pero esta suposición es cabalmente el punto de divergencia con Kant y donde se evidencia la diversa profundidad metafísica de ambos pensadores.

En efecto, Kant reconoce la tendencia de nuestra mente a lo absoluto [18], que, bien que sólo pensable, debe estar en la base de lo fenomenal. Esta clara dualidad kantiana no es más que la confesión de la insuficiencia de lo mundano para explicarse a sí mismo, insuficiencia que abre paso a la participación analógica real y con ello se deja entrever la idea de una radiación metafísica del mundo fenomenal. Bien que Kant, atado por prejuicios empiristas, no llegó de hecho al conocimiento racional de esta fundamentación; no llegó a Dios. Pero permanece patente en Kant esta dimensión metafísica.

Hartmann, al contrario, se mueve en un plano enteramente homogéneo, unívoco. Lo dado y lo que está en su prolongación (lo irracional), es en cierta manera asequible, pero tan mundano, tan del mismo tipo de ser que lo meramente fenomenal [19]. Pensar, pues, en Hartmann tiene un sentido objetivo, pero meramente *categorial*.

§ 3.° Dios en Hartmann.

Ahora bien, en una concepción tan empírica la idea de Dios, de lo que trasciende todo lo mundano, no tiene cabida: "El ser del mundo está perfectamente en sí trabado; un complejo grande, único, de condi-

[17] A. Naber, "Adnotationes de Historia Philosophiae Modernae". Romae, 1954.
[18] Kant, "Kritik der reinen Vernunft" B. 592.
[19] "Damit werden *Erscheinung und Ding an sich homogen;* sie tragen den gleichen Seinstypus, den sie auch mit dem empirischen Subjekt teilen" Me 200. "Diesseits..." 194.

cionamiento y dependencia; una corriente única de sucesiones" [20]. Por esto, si Dios existiese, estaría ya en este mundo y por lo tanto sería algo mundano. Hablar de Dios como algo diverso del mundo no tiene sentido para H. "O Dios existe, y entonces pertenece ya a la suma de lo existente, pertenece pues al mundo real, o no existe, y entonces no se puede decir que se oponga al mundo" [21]. En este plano uniforme, unívoco, no tiene sentido hablar de Dios como algo 'Ab-soluto', fuera de toda conexión mundana. Por esto el concepto de Dios está ausente de las meditaciones hartmanianas. No existe en lo dado un punto de apoyo para justificar la existencia de este 'Ab-soluto'. Nada lo exije. Si lo hubiese, dice Hartmann, nada se opondría a su admisión; pero por el mismo hecho de ser exigido sería ya algo mundano, y no 'Ab-soluto' [22]. Por esto H. considera la afirmación de Dios como "una afirmación basada enteramente en el aire" [23]. Ni pierde H. ocasión alguna de criticar ásperamente, sarcásticamente a veces, la idea de Dios en una filosofía científica. La idea de Dios es algo irreal, tan irreal como los sueños, la fantasía pura, objeto de nuestro anhelo y afanes de superación, ideas antropomórficas y meramente sujetivas, populares [24]. Kant no quería que la idea de Dios fuese algo meramente sujetivo, para H., en cambio, su afirmación es un mero anhelo, sin base estable alguna.

§ 4.º Lo 'CASUAL' EN HARTMANN.

Aunque Hartmann se mueva en un plano de uniformidad óntica, en un complejo de acciones y reacciones que todo lo abrazan, no puede evitar la pregunta acerca del *primer* miembro en estas series causales que cruzan y estructuran el mundo real. Poco importa, observa H. con buen tino, que el número de miembros sea mayor o menor, cadena finita o infinita, en todo caso se ha de plantear el problema del primer miembro [25]. Al no admitir la dualidad kantiana, tampoco puede recurrir a ella para solventar las antinomias de la causa primera.

La postura hartmaniana a este respecto es bien típica de su mentalidad *aporética;* dice, en efecto, que el primer miembro de la cadena causal,

[20] ZO 240.
[21] "Entweder Gott existiert, dann gehört er zum Inbegriff der Existierenden, gehört also zur realen Welt, oder existiert nicht, dann aber steht er der Welt auch nicht gegenüber". ZO 240.
[22] ME 301, "Wenn es irgendein Phänomen, irgendein Problem gibt, das gebieterisch diese Deutung verlangte, so wäre nichts gegen sie einzuwenden".
[23] ME 270.
[24] ME 470-471.
[25] "Der Aufbau der realen Welt" 328.

o de las varias cadenas de determinación, este primer miembro ha de ser 'casual' ("Zufällig") [26]. Pero, ¿qué significa esta palabra en H.? Ciertamente no tiene el sentido que se da normalmente a esta voz. Para H. lo real es al mismo tiempo necesario; necesario significa que esto real no existe de por sí, sino "basándose en otro anterior" [27]. Ni hay otra clase de necesidad que la *externa*. Esto supuesto (fruto del largo análisis modal que H. realiza en su libro "Posibilidad y realidad" [28]), ya se deja ver que, para H., el primer miembro de una cadena de determinación causal ha de ser, por un lado, algo real *existente*, y por tanto *necesario;* pero por otro lado, dada la suposición de que es el *primer miembro*, no puede proceder o basarse en otro anterior; no puede tener una causa. Siendo así que para H. no hay más causalidad que la externa [29], se ha de seguir forzosamente que ese primer miembro sea algo 'casual' (Zufällig); esta 'casualidad', pues, no quiere significar más que la *negación de toda dependencia externa*. Claro está que esa 'casualidad' en el primer miembro ha de repercutir en toda la cadena, que será en conjunto 'casual' [30]. Esto supuesto, se comprende bien que para H. un ser, absoluto y necesario a la vez, sea "un enorme contrasentido" [31], ya que absoluto indica separación de todo otro ser, y necesario, para H., equivale a dependiente de otro. En la mente de H. no atan pues absoluto y necesario. Por lo tanto, donde la filosofía teísta sitúa a Dios, H. coloca lo 'casual', bien entendido, empero, que para H. este 'casual' no goza de ninguna de las prerrogativas de nuestro ser necesario, ya que ese primer miembro 'casual' *no da razón* de la cadena que origina, puesto que, como acabamos de decir, su 'casualidad' repercute en toda la cadena de él dependiente. Es sólo un miembro más, en todo homogéneo con los otros, sólo diverso en su posición quasi-numérica. Está bien lejos de ser el ser necesario que da *inteligibilidad* a todos los seres.

Pero hay más: estos primeros miembros son muchos. Cada categoría lo es en su orden [32]; lo mismo todos los primeros principios del ser; todo ello en conjunto viene a formar como una constelación de primeros miembros que nos son dados, y más allá de los cuales nos está vedado ir; es lo irracional [33].

Ahora bien, la ley modal que H. ha encontrado en sus análisis a lo

[26] "Möglichkeit und Wirklichkeit" 220, 92; "Der Aufbau der realen Welt" 328.
[27] "Der Aufbau der realen Welt" 328; "Philosophie der Natur" 329.
[28] "Möglichkeit und Wirklichkeit", título del libro aparecido en 1938.
[29] ME 267.
[30] "Vom Ganzen gilt der Zufall", en "Möglichkeit und Wirklichkeit" 222.
[31] "Ein ungeheurer Missbegriff", "Möglichkeit und Wirklichkeit" 92.
[32] "Der Aufbau der realen Welt" 328; "Philosophie der Natur" 329.
[33] ME 267-268.

largo de su libro "Posibilidad y realidad", en virtud de la cual lo real es a la vez necesario, esta ley tiene una excepción por lo que a los primeros miembros de las diversas cadenas de determinación se refiere. Estamos ante algo real que no es necesario sino 'casual'. Esto constituye para H. una *antinomia* [34].

§ 5.° Antinomias en N. Hartmann.

Por la importancia que tiene en la ontología hartmaniana el concepto de antinomia, conviene que lo examinemos un momento. Para H., la antinomia no es algo *sólo* de la razón, "sino que es expresión de una realidad intrínseca del ser" [35], de ahí que sea inútil intentar siquiera solventarlas (ib.). Esta afirmación de H. creemos que no siempre ha sido interpretada correctamente. En efecto, estas palabras no significan que lo existente, "en cuanto se trata de un ser real, en su raíz más íntima no sea más que la realización de la contradicción", como pretende A. Guggenberger [36], sino tan sólo quieren acentuar que "la antinomia es el indicio de la incapacidad de nuestra razón para medir el ser. De ahí que la exigencia de una solución sea de antemano equivocada" [37]. No es más que repetir su tesis de la supremacía del ser sobre el logos. La razón domina una franja íntima del ser, lo demás cae fuera de su ámbito y constituye lo irracional. No es, pues, de maravillar que los principios de la razón se vean impotentes para explicar lo irracional. Es un absudo pretender que nuestra limitada razón haya de *dominar* todo el ser [38]. En este sentido llama H. al principio de no contradicción "la camisa de fuerza" que impide a nuestra razón ver las antinomias de la realidad [39].

Con todo, notémoslo bien, para H. las antinomias *no son contradicciones;* éstas sólo se pueden dar en el reino de lo racional estricto, de lo lógico; esto mismo indica la etimología de la palabra: 'contra-dictio'. En el orden real, sigue explicando H., no se puede dar una contradicción, sólo se dará una antinomia, o sea una repugnancia real, "un conflicto real" [40] que hacen patentes la incapacidad de nuestra razón para dominar lo real. Antinomia no tiene nada que ver, según H., con la verdadera contradicción: "Pero con la contradicción no tiene siquiera parecido al-

[34] "Möglichkeit und Wirklichkeit" 222 y 214. "Der Aufbau der realen Welt" 328.
[35] "Der Aufbau der realen Welt" 329.
[36] Alois Guggenberger, en "Der Menschengeist und das Sein" pág. 192.
[37] ME 260.
[38] ME 260. "Der Aufbau der realen Welt" 329.
[39] "Der Aufbau der realen Welt" 327, 328.
[40] "Hegel und das Problem der Realdialektik", pág. 25-26.

guno, ya que en lo antinómico, el conflicto real no presenta la relación de un 'A' a un 'no-A' de algo positivo a algo negativo; sino que se enfrentan más bien en ella positivo contra positivo. O expresado en términos lógicos, es más bien la relación de contrariedad que la de contradicción; sólo que la relación de contrariedad es deficiente ya que no expresa el dinamismo de la repugnancia real" [41]. Ni está tan lejos esa manera de ver las cosas de la ya conocida en Kant. En Kant la antinomia de la causa primera se 'soluciona' relegando la serie indefinida al mundo fenomenal, y poniendo su unión en el mundo desconocido de lo noumenal. En H., por moverse desde un principio en un plano real-homogéneo no cabe esta solución basada en la daulidad; por esto deja el primer miembro como suspendido en el aire, y declara la primacía del ser sobre el logos; es decir, es imposible la solución; el irracional no se deja aprisionar por las mallas de nuestra limitada razón. Esta postura hartmaniana tiene mucho de una cierta reverencia ante el ser, "reverencia ante lo grande" [42], que constituye la única actitud verdaderamente digna del filósofo [43].

Con esta mentalidad ya se ve que H. estará lejos de buscar una solución de lo irracional, de lo 'casual' en Dios. Por lo demás, el Dios que parece concebir H. poco ayudaría para aclarar estos problemas y solventar las antinomias, como él mismo confiesa [44]. Y es que este Dios no es más que una potenciación de nuestra capacidad cognoscitiva: un entendimiento dotado de un número mayor de categorías, pero que en el proceso cognoscitivo seguiría el mismo esquema que el entendiminto humano; con esto el problema de la superación de la trascendencia quedaría afectado por las mismas dificultades [45].

§ 6.° Analogía, univocismo, equivocismo en N. Hartmann.

La raíz íntima de esta postura mental hartmaniana nos parece clara: Hartmann militó largos años en la escuela de Marburgo; su reacción

[41] "Aber mit dem Widerspruch hat er gar keine Ähnlichkeit, denn das Widerstreiende hat niemals das Verhältnis von A zu non-A, eines Positiven zu einem Negativen; immer steht da vielmehr *Positives gegen Positives*. Logisch ausgedrückt ist dar Verhältniss eher konträr als kontradiktorisch nur dass auch das konträre Gegensatzverhältniss nicht zureicht, weil es die Dynamik der Realrepugnanz nicht mit ausdrückt", en "Hegel und das Problem der Realdialektik", págs. 25-26. Subrayamos nosotros.

[42] "Ehrfurcht vor dem Grossen" ZO 197.

[43] "Die Ehrfurcht vor der ewig unerschöpften 'Tiefe der Dinge', das nicht abreissende Thauma vor der Grösse der Probleme ist das wahre Pathos der Philosophen", ME 248.

[44] Dass dieses höhere Subjekt ein ganz müssiges Beiwerk ist, das zur Klärung der Sache nicht das mindeste beiträgt." ME 303.

[45] "Der Aufbau der realen Welt", 128, 129; ME 350.

contra el idealismo neokantiano fué brusca y *exagerada*. Ya en la primera página de su "Metafísica del conocimiento" declara que el entendimiento 'capta' (erfasst) los objetos, en manera alguna los pone o crea (setzt, erzeugt) [46]. Nada aborrece tanto H. como esa concepción idealista ya que pervierte radicalmente el sentido del conocer, que *no puede ser otro* que captar algo que se da independientemente de ser o no conocido. Concebir el conocer como un poner, o crear los objetos, obliga necesariamente a establecer un sujeto trascendental al modo idealista, o lo que viene a ser lo mismo, dice H., lleva a la "vieja concepción de un entendimiento infinito o divino" [47]. Todo esto contradice *los datos fenomenológicos* de nuestro conocimiento. Imaginar otro tipo de conocimiento es algo enteramente gratuito, una cavilación sin apoyo alguno en lo real [48].

Para H., pues, o se captan los objetos al modo nuestro finito, o se ponen al modo sujetivo-idealista, contra lo que la fenomenología más elemental nos atestigua. La posibilidad de un entedimiento divino que cree el objeto, lo ponga, sin que por esto se incurra en un sujetivismo idealista o panteísta, esa posibilidad no la concibe H. Y no es raro se le haya escapado, ya que ella supone la idea de una participación eficiente por *analogía* metafísica, y en H., enraizado por temor al idealismo en su postulado de uniformidad homogeneidad óntica del ser, no hay lugar para la analogía metafísica. H. en su enconada lucha contra el idealismo lógico-racionalista fué a parar al otro extremo, al univocismo óntico de cuño también racionalista. Por esto se le hace incomprensible la idea de la participación analógica. Así, al hablar de la dualidad platónica 'ideas-mundo' afirma que en esta concepción brota insoluble la cuestión de la participación [49]. Más claramente aún viene afirmado su racionalismo en la siguiente ley por él formulada: "De lo simple no se puede jamás derivar lo complejo. Si se pone en la base la unidad, una unidad absoluta, es decir, por lo tanto simple, entonces de ella no se puede seguir absolutamente nada" [50]. Como se ve, H. ha pasado de la imposibilidad de una deducción lógica, o *quoad nos*, a una imposibilidad ontológica.

---

[46] ME 1, "Neue Wege der Ontologie", 107, 110.
[47] ZO 15, 16.
[48] "Solcher Phantasien gibt es mehr als sich aufzählen lassen. Aber ein gegebenes Phänomen derartiger Erkenntnistypen hat sich bisher nie aufzeigen lassen. Es ist natürlich auch nicht aufzeigbar" ME 240. "Es gibt fü eine ratio höherer Ordnung keine greifbaren Anzeichnen, weder in der Erfahrung noch apriori; sie ist eine vollkommen in der Luft schwebende Behauptung" ZO 270.
[49] "Festschrift für Paul Natorp" antes citado pág. 141.
[50] "Der Aufbau der realen Welt" 157.

En lugar de la analogía ha ido a parar H. a una especie de *univocismo categorial*. Esto se evidencia ya en su idea de lo irracional antes largamente expuesta. La solución que H. pretende dar a los problemas que la historia de la filosofía nos presenta es una solución de tipo matemático, exacto. Así querría ver la problemática de la unión entre el alma y el cuerpo reducida a una fórmula exacta, sin residuos; algo así como de 2 H + O se deriva H_2O. Hartmann es bien consciente de esta imposibilidad, por esto tiene este problema como algo irracional, insoluble [51]. Dicho de otro modo, inconscientemente desearía H. aclararlo todo por medio de conceptos 'propriis ex propriis'; al ser esto imposible, se puebla el mundo hartmaniano de irracionales. Su misma teoría de la primacía del ser sobre el conocer es otro caso típico; huyendo del afán idealista de logisizar el ser, pasa al extremo opuesto y postula una primacía de orden inverso. La misma pretensión de univocidad aparece en su concepción de lo 'casual'. La paradoja de un primer miembro, que por serlo no puede depender de otro y por ser existente deba ser necesario (según su teoría categorial), esta paradoja, a pesar de sus deficiencias, encierra una verdad capital: el primer miembro mundano, en cuanto mundano, debe ser 'casual', es decir, no puede ser causado por otro mundano. Una causación *in linea univocitatis* sería un absurdo. Hay que recurrir a algo no mundano, trascendente en todo el sentido de la palabra. En este caso, lo 'casual' se convierte en contingente y encuentra su plena inteligibilidad en la causa primera, en el *ens a se*. Pero H., arraigado en su postulado de univocidad óntica (por *miedo al idealismo*), no se abre a la idea de una participación por analogía metafísica, la única que puede dar razón y hacer inteligible (¡no evidencia plena!) al hecho mundano. De ahí que en la filosofía hartmaniana no haya lugar para Dios.

§ 7.° Exclusión formal de Dios en la filosofía de N. Hartmann.

Como ya vimos, H. considera arbitraria la idea de un ser ab-soluto, ya que, o está en relación con lo mundano *(in linea univocitatis!)* y entonces entra ya en el mundo, es mundano, homogéneo; o no está en conexión con lo mundano, y entonces no podemos pensar siquiera en él. Pero H. tiene la suficiente sinceridad científica para ver que, en virtud de sus razonamientos, esta idea de un ser absoluto, totalmente ajeno a lo mundano, no puede ser, sin más, descartada; él mismo lo confiesa claramente al decirnos que, un ser tal "es enteramente posible, y en ma-

[51] ME 380, 244.

nera alguna algo contradictorio" [52]. Ahora bien, esta consideración, por la que H. admite la *posibilidad* de un ser ab-soluto, fuera de toda conexión con el mundo dado y en el que ni siquiera podamos pensar, esta consideración, digo, nos revela que el concepto de ser en H. no es ya analógico, sino claramente *equívoco*. Dicho en otras palabras: el ser homogéneo de que H. tanto habla [53], no es una noción verdaderamente universal, sino tan sólo categorial o regional; equivale a lo dado y a lo que está en conexión de univocidad con lo dado. Hartmann, por la exclusión de la analogía y por su concepto categorial de ser, se ha vedado el paso a una estructuración verdaderamente metafísica y no puede llegar a Dios.

Pero hay más. Hartmann no sólo no puede llegar a Dios, sino que lo excluye positivamente. H. en rigor ha de ser antiteísta. No deja de llamar la atención que H. quiera mantenerse al margen de la polémica teísta-antiteísta [54]. Pero esta afirmación hartmaniana nos parece inconsecuente con *sus propios principios*, y esto por dos razones: 1.ª) La solución de H. se basa en un equivocismo del ser. Este ser absoluto no gozaría de existencia real. Es, pues, una solución meramente nominal. 2.ª) En su "Etica" propone H. hasta cinco antinomias. En virtud de ellas queda excluída la misma *posibilidad* de la existencia de Dios. Si resumimos su argumentación tomada de su "Etica", diríamos que: Si Dios entra en la historia, en el mundo, se arruina la libertad humana delante de la providencia divina [55], se arruina la moralidad, que debe ser perfectamente autónoma y no heterónoma [56], y se contradice la realidad que nos dice que todo pecado lleva indefectible e indisolublemente la sanción de la culpabilidad; ésta, empero, quedaría eliminada por la 'redención' [57]. Además de que la idea de religión aleja al hombre de la tarea terrestre y mete una deletérea dualidad en la actividad y mentalidad humana [58].

Ahora bien, H. ha recalcado muchas veces que el motivo porque nosotros no podemos afirmar la existencia de Dios, es porque no encon-

---

[52] "Der Gedanke des absolut Irrationalen, der Begriff des an sich Unbegreiflichen, ist zwar wohl möglich und keineswegs widersprechend" ME 273.

[53] "Das Umfassende zu allem" ZO 88; "durchgehende Einheitssphäre" ME 286, 309. "Glieder eines Seinszusammenhanges" ME 286; "eine reale Welt" ZO 240 y passim.

[54] Ethik 743.

[55] Ethik 741.

[56] Ethik 739.

[57] Ethik 738.

[58] Ethik 738. Véase a este propósito el artículo de J. Schuster en Scholastik 1939, págs. 240 ss. "Die Antinomien zwischen Moral und Religion bei N. Hartmann und die Idee der Gottesebenbildlichkeit."

tramos apoyo alguno en lo dado [59]. Por esto la idea de Dios "permanece como una de tantas hipótesis especulativas que uno no puede probar ni rechazar" [60]. Pero para H. el primer principio metodológico es la estricta fidelidad a los fenómenos dados; no se puede admitir nada que los contradiga. Por esto cabalmente rechazó H. el idealismo, ya que en este sistema no cabía lo irracional, dato fenomenológico de primera magnitud. Pues bien, como acabamos de ver, según H., si Dios entra en la historia se arruina el hombre, como claramente patentizan las antinomias por él aducidas. Consecuente con sus principios, no podría H. admitir la hipótesis, aun meramente especulativa, de la idea de Dios. Le queda con todo una escapatoria: dada su tesis de la primacía del ser sobre el conocer, es normal que no podamos solucionar las antinomias [61]; esto, empero, no significa que *de sí* hayan de ser necesariamente insolubles; lo son ciertamente para nosotros, ya que para nosotros "son algo estrictamente contradictorio" [62]. En buena lógica debería seguirse que Dios para nosotros es algo imposible; para nosotros debería vigir, pues, el antiteísmo. Pero hay más: como ya vimos, el motivo por el que H. puede admitir una antinomia es que *ambos* miembros en oposición son algo *real;* sólo entonces es posible una 'repugnancia real'. Este es el caso de la antinomia de lo trascendente, del alma y el cuerpo, etc. Pero precisamente esta condición no se realiza en el caso de las antinomias que dicen relación a Dios, ya que aquí uno de los miembros no encuentra apoyo alguno en lo dado, en los fenómenos, es una *mera ficción especulativa,* como H. ha tantas veces subrayado [63]. Sólo uno de los miembros es real, el otro, una mera ficción; H., pues, debería no poder aceptar estas antinomias, pues no son tales sino meras *contradicciones.* En virtud de ellas debería H. declararse contra Dios.

Nos parece, pues, que H. en este punto capital es inconsecuente. De hecho, en sus obras, aunque teóricamente se quiere mantener neutral, de hecho prácticamente habla siempre de Dios como de algo enteramente irreal. Queremos ver en este proceder *práctico* de H. una confirmación de nuestra interpretación. Más adelante nos será dado penetrar más los íntimos móviles y las últimas raíces de esta peculiar postura hartmaniana.

---

[59] ME 233, 300, 301. "Der Aufbau der realen Welt" 152.
[60] ME 300.
[61] "Der Aufbau der realen Welt" 329, 327, 328; ME 260.
[62] "Im Grunde sind sie streng kontradiktorisch". Ethik 738.
[63] ME 40. ZO 270. Véanse los textos en la nota anterior núm. 48.

§ 8.º Posibilidad de una parcial justificación de la posición hartmaniana.

Son muchos los autores que, por motivos bien diversos, han atacado a Hartmann. Unos desde el campo idealista, como H. Gadamer, otros desde el punto de vista neokantiano, como F. Barone; otros, basándose en los avances de la escuela fenomenológica, como P. Linke; otros, en fin, en fuerza de una filosofía escolástica bien estructurada; así Söhngen, Klösters, Kuhaupt, etc.[64]. No siempre estas críticas nos parecen tan certeras; por esto creemos conveniente añadir algunas observaciones que aclararán lo que hasta aquí llevamos dicho.

Expusimos ya arriba cómo H. quería dar una fundamentación ontológica a nuestro conocer; para ello consideraba la relación cognoscitiva como una de tantas relaciones de ser, una más. De ahí el desprecio que mostraba por la reflexión; su empeño era basarse casi exclusivamente en la 'intención recta'[65]. Esta fundamentación ontológica reposaba sobre su suposición fundamental en virtud de la que el ser se convertía en una masa uniforme, indiferente a ser o no conocida; con esto la razón venía a quedar como "encajonada entre dos irracionales" [66], es decir, sólo una pequeña parte quedaba bajo su dominio. Con todo, a pesar de sus reiteradas afirmaciones de homogeneidad, H. mismo se veía obligado a reconocer que la relación cognoscitiva era "algo especial" [67], algo "nuevo" [68] que no se da en las otras relaciones de ser; con ello apuntaba claramente la capacidad de reflexión de que está dotado nuestro entendimiento y forma cabalmente su carácter diferencial y lo que crea las dificultades que dieron ocasión al escepticismo e idealismo.

Ahora bien, se ha insistido en decir que esta fundamentación ontológica del conocer deja intacta la dificultad que esta característica típica del conocer, la conciencia, nos plantea: "Hartmann intenta salvar la idea de la conciencia como el punto de reflexión del ser, admitiendo que el ser es un complejo de mutuas relaciones; o dicho de otra manera, de la

[64] H. Gadamer, en "Logos", 1923, 340 ss.
Francesco Barone, en "L'ontologia di N. Hartmann", Torino 1948.
Paul Linke, en "Philos. Anzeiger", 1925-1926, págs. 299 ss.
G. Söhngen, en "Sein und Gegenstand". Münster 1930.
G. Kuhaupt, en "Das Problem des erkenntnistheoretischen Realismus in N. Hartmann 'Metaphysik der Erkenntnis", Würzburg 1938.
J. Klösters, "Die 'kritische Ontologie' N. Hartmanns und ihre Bedeutung für das Erkenntnisproblem", München 1928.
[65] ME 1, 2, 363; ZO 52, etc.
[66] ME 188, 307, 310; ZO 19, 209.
[67] ME 196, 202-203; 320, 327; "Der Aufbau der realen Welt" 285.
[68] ME 317, 97.

misma manera que el ser mutuamente se condiciona y representa, así la conciencia viene a incluirse en este conjunto de relaciones mutuas; la conciencia, pues, sería el punto en que el ser se espeja a sí mismo" [69]. Por lo tanto, escribe J. Klösters, H. explica el problema de conocer "como una determinación meramente ontológica de la conciencia" [70]. Ahora bien, objeta H. Gadamer, esta posición es tan sólo un punto de partida, no un resultado final, ya que supuesto que el conocer sea una relación entre tantas, queda entera la dificultad que la conciencia nos presenta, ya que no es una mera representación inanimada, sino consciente, y consciente no de la imagen, sino de lo trascendente como tal. Esto es lo que origina dificultades y esto es lo que no se soluciona con que el conocimiento es una "relación meramente ontológica" [71]. Más enérgico es el reproche en labios de J. Klösters: "Sólo un craso desconocimiento del carácter peculiar de la conciencia puede inducirle a considerarla como una relación meramente ontológica y finalmente como un mero sector del ser que viene determinado por las mutuas relaciones ontológicas" [72]. Siguiendo la misma línea trazada por J. Klösters, pero dando un paso más adelante, está H. Kuhaupt. Para ello se fija en el siguiente pasaje de Hartmann: "La relación cognoscitiva no rompe la mutua trascendencia, sino que echa un puente sobre ella dejándola intacta" [73]. A esto objeta Kuhaupt: "Este echar un puente concebido de una manera meramente ontológica, es algo esencialmente imposible. Si este echar un puente se entiende real y consecuentemente de una manera ontológica, entonces se da en realidad una supresión de la trascendencia" [74].

Ante tales razonamientos no podemos menos de reconocer que Hartmann da pie ciertamente a que se le entienda y critique así. Pero, si miramos bien las cosas, veremos que estas críticas son algo apresuradas y basadas en *meras* palabras de H., pero con olvido de lo que por ellas H. quiere decir, como el contexto de la obra manifiesta. En efecto, la frase antes citada y que tanto escandalizaba a Kuhaupt, esta frase nos parece debe entenderse en función de lo que H. dice inmediatamente después: "La relación cognoscitiva es una *relación trascendental,* una relación ontológica que no puede reducirse en manera alguna a un as-

[69] J. KLÖSTERS, obra antes citada, pág. 65.
[70] Ib., págs. 49-50.
[71] GADAMER, obra citada, pág. 347.
[72] J. KLÖSTERS, obra antes citada págs. 49-50, 48.
[73] "Die Erkenntnisrelation durchbricht nicht die gegenseitige Transzendenz, sondern überbrückt sie, ohne sie anzutasten" ME 315.
[74] G. KUHAUPT, antes citado, pág. 47.

pecto interior del sujeto" [75]; y más claro aún en el párrafo precedente: "...lo esencial aquí es solamente que en la determinación del sujeto por el objeto la trascendencia de uno frente a otro no se suprime, sino que permanece enteramente" (ib.). Como se ve, pues, H. lo único que aquí pretende es atacar el idealismo. No hay que perder de vista que H. viene de Marburgo y en todas sus páginas persigue a muerte el idealismo sujetivista, ya que no sólo contradice los datos fenomenológicos, sino que los hace inexplicables (ib.).

Ni nos parece exacto J. Klösters, cuando afirma que H., al dar la explicación ontológica del conocer, descuida el elemento dinámico del mismo [76], ya que H. no sólo en su fenomenología del conocer, sino también en sus elucubraciones posteriores considera la relación cognoscitiva como un activo 'captar' (erfassen); éste es precisamente el dato básico para H. Sólo que contra los idealistas insiste mucho en que este 'captar' no debe entenderse jamás como un 'poner' o 'crear' el objeto.

Por lo demás, H., hecha su suposición ontológica fundamental de que todo el ser es homogéneo, no se contenta con esto, sino que para aclarar, *en lo posible*, esa relación tan peculiar va postulando, de acuerdo con los datos fenomenológicos, una serie de condiciones de posibilidad que han de facilitar este conocer. Estas condiciones de posibilidad son, entre otras, la imagen intencional, la identificación parcial de las categorías del ser y del conocer, la relación psicofísica fundamental, la intuición de lo apriori, de lo universal y necesario, etc. Elementos o condiciones de posibilidad que, bien que en sí muy *primitivos* o rudimentarios, aportan alguna luz al misterio del conocer. No nos parece, pues, exacta la afirmación de Kuhaupt según la que H. deja "totalmente sin aclarar el problema del conocer" [77]. Bien es verdad que H. repite con machacona insistencia que, el 'cómo' de la relación cognoscitiva es algo irracional y, por lo tanto, ininteligible, algo que escapa a nuestra penetración. Sin querer negar la debilidad filosófica que aquí se esconde, nos parece improcedente insistir tanto en este aspecto negativo de H., ya que si somos sinceros hemos de reconocer que esta dificultad la tenemos todos. ¿Cómo llegar a entender *perfectamente* el hecho de que yo pueda reflexionar sobre mí mismo, aprehender lo externo como tal sin que por esto salga de mí? Nuestras teorías sobre la especie impresa y

[75] "Sie ist eben selbst eine *transzendentale Relation*, ein ontologisches Verhältnis, das in keinem Innenaspekt des Subjekts aufgehen kann." "...wesentlich ist hier nur, dass in der Bestimmung des Subjekts durch das Objekt die Transzendenz beider gegeneinander nicht aufgehoben wird, sondern voll und ganz bestehen bleibt" ME 315.

[76] ME 40-173, aquí trata H. largamente de este aspecto.

[77] G. KUHAUPT, antes citado, pág. 47.

expresa, la abstracción y el entendimiento agente nos hacen penetrar mucho más profundamente en el 'cómo' del conocimiento. A su lado las condiciones de posibilidad que H., de acuerdo con los datos fenomenológicos, va postulando resultan algo muy primitivo, elemental; pero hay que confesar que, en el fondo, la dificultad subsiste para todos y que en último término el 'cómo' sigue siendo algo muy misterioso. último término el 'cómo' sigue siendo algo muy misterioso para todos. Pretender lograr una respuesta 'definitiva' como Kuhaupt pretende nos parece pedir demasiado. Y esto es precisamente lo que quiere subrayar H. En el binomio de mutua implicación o primacía entre la crítica y la ontología, H. quiere poner una base ontológica que permita una ulterior elaboración crítica [78].

Después de lo expuesto hasta aquí y las críticas que hemos ido apuntando, no es necesario decir que la postura gnoseológica de H. nos parece muy deficiente y arbitraria; pero creemos que tampoco se la debe presentar bajo una falsa luz que falsee sus *intenciones*. No es *este* buen camino para poder hacer aflorar las íntimas raíces y presupuestos que condicionan su pensar, que es lo que pretendemos aclarar en este estudio.

§ 9.° Mirada retrospectiva.

Si intentáramos compendiar brevemente el camino seguido hasta ahora en la investigación de los presupuestos de la ontología antimetafísica de N. Hartmann, diríamos:

H. ha considerado mucho la *historia de la filosofía* y se ha convencido de que todos los filósofos se han tenido que enfrentar con unos mismos problemas que se han resistido a toda solución, de suerte que ellos solos, los problemas, han subsistido, mientras los sistemas levantados para solventarlos y encerrarlos se han ido derrumbando uno tras otro.

La historia de la filosofía le parece a H. viciada con el afán de querer explicar lo inexplicable, lo *irracional*. Para dar estas explicaciones se ha tenido que silenciar parte de los datos dados por la fenomenología, o deformarlos según las necesidades de la sistematización. Así los idealistas no menos que los positivistas. Ambos han olvidado la imposibilidad de abarcar con nuestra limitada mente todo el ámbito del ser. Pero es inútil violentar la realidad; ella al fin se ha impuesto dejando atrás en ruinas todos los intentos de sistematización. Si un sistema es

[78] ME 3-7 ss.

posible, lo será sólo al fin, no al comienzo del pensar filosófico; será, pues, tarea de todas las generaciones humanas.

Realidad de lo irracional, que es la mejor garantía contra los idealismos. Irracional que no quiere significar que el ser se cierre a nuestra comprensión; no se resiste ni se abre, permanece indiferente a nuestra actividad mental. Sólo que ésta es bien limitada. No tenemos una mente bastante amplia para abarcar *toda* la latitud del ser; por esto el ser, en grandes zonas, nos resulta incognoscible. Sólo de una manera muy imperfecta lo captamos, a saber, al tropezarnos con él como problema, como nos testimonia claramente nuestra conciencia.

Hartmann viene de Marburgo, es decir, del neoidealismo kantiano; a pesar de la violenta reacción, permanecerá Hartmann fiel a las líneas básicas de Kant, sólo repudiará los elementos idealistas entrometidos en su sistema. Así subsiste en Hartmann la tesis kantiana de la limitación de nuestro conocer a la experiencia posible; tesis que viene todavía más drásticamente restringida. Subsiste la tesis kantiana—de Hume—de que la experiencia no nos da en modo alguno la necesidad y universalidad, pero esta tesis viene algún tanto superada al admitir una como intuición de lo universal y necesario, sin que esta peculiar intuición logre desbordar el campo categorial. Con esto está claro que H., a pesar de su realismo, no logrará estructurar una metafísica coherente y ha de ignorar radicalmente la analogía, y con ella el acceso a lo trascendente, a Dios.

No es, pues, de maravillar que H. desconozca a Dios de una manera completa y cierre sistemáticamente todo acceso a él. Más aún, consecuente con sus principios, *debería* rechazar la misma posibilidad de su existencia; prácticamente lo hace así en su "Etica", ya que si Dios entra en la historia se arruina la moralidad y la libertad humana, datos fenomenológicos que no se pueden pasar por alto.

Este ha sido el primer plano en el estudio de las raíces que han dado origen a la peculiar ontología de N. Hartmann. Raíces de orden más bien histórico, de influjo ambiental.

Más adelante tendremos ocasión de volver sobre esta problemática, pero vista bajo su aspecto *metodológico*.

JOAQUÍN M.ª ARAGÓ MITJANS, S. I.

San Cugat del Vallés (Barcelona).

PROBLEMAS SOBRE ANAXAGORAS *

¿DE DONDE SUS FALLOS?

SUMARIO.—Los dos grandes fallos de A.: I. *Aseidad de la materia.* Los antiguos, respecto al movimiento. El *nous* de A., impulsor de la materia inerte. Las *homeomerías,* infinitamente infinitas. Del paralogismo parmenidiano a la *aseidad de la materia.* II. *Igualdad de los "nous".* El himno del divino *Nous.* Los *nous,* inexistentes en todos los seres vivos. *Igualdad de los "nous":* todos preexistentes, *a se.*

LOS DOS GRANDES FALLOS DE A.

Sorprenden, en aquel espíritu "sobrio", científico, positivo, dos fallos enormes: la preexistencia, infinitamente múltiple, de las diversas especies de la materia, y la indistinción específica entre el principio cognoscitivo del Ser Supremo y de todos los demás vivientes.

I. ASEIDAD DE LA MATERIA.

Los antiguos, respecto al movimiento.

Los primeros filósofos griegos—irreprimiblemente humanistas, o, si se quiere, hombres—se plantearon—con aquella avidez científica que Plinio llamó "rabia" [1]—el problema del origen del mundo: *¿Por qué? ¿Cómo? ¿De dónde?*

Un dato previo que discutir les surgía en el camino: ¿Qué pensar del movimiento existente en el Cosmos? ¿Es inherente e intrínseco a la

---

(*) Véase en PENSAMIENTO, núm. 39, vol. X, págs. 275-286, nuestro artículo *Problemas sobre Anaxágoras.*

[1] "...rabiem... scientiae". Plin. Nat. Hist. XXX, II. En DIELS: *Die Fragmente der Vorsokratiker*[5], 68, 300, 13 (5 p. 217, 6). *A Diels remitirán nuestras citas anónimas y se referirán a fragmentos de Anaxágoras* (solemos recordar que es la sección B).

materia, es eterno? Al lado de este dato va el de si el Cosmos está acabado [2] y perfecto, o en vías de perfeccionamiento; es incorruptible o corruptible.

Aristóteles [3] distingue en los "antiguos" filósofos dos actitudes: unos "añaden" a su primero y universal principio material el movimiento, otros suponen "inmóvil" ese principio. Heráclito hace consubstancial a lo existente el eterno fluir en un eterno proceso alterno de perfeccionamiento y destrucción. Parménides engloba todo lo existente en el ser inmóvil y perfecto. Demócrito reduce a sus átomos el universo: el movimiento se debe a una tendencia innata de los átomos a entrechocarse: de aquí vienen los cambios (¿progresivos? ¿regresivos?—en todo caso, accidentales—) del mundo y sus cosas; con su desaprensiva falta de lógica, completa la explicación del movimiento con la inhabitación—en la materia—de innumerables átomos-almas [4] y seres demónicos. Retornamos a la explicación mítico-filosófica por el estilo de Tales: innumerables "dioses" pueblan y mueven el mundo.

Todos, según la célebre frase de Aristóteles [5], "hablaban a tontas y a locas". Entre ellos, como el primer hombre "sobrio", apareció Anaxágoras. Aunque él apreciaba (¡demasiado!, como veremos) la potencia discursiva de Parménides, no tomó en cuenta su espejismo dialéctico de un perfectísimo mundo monomorfo e inmóvil [6]. Tampoco juzgó aceptable el fatalístico fluir del mundo haraclitiano, —porque sí—descendente y ascendente [6 bis]. De su casi colega Demócrito fué antípoda hasta en su seriedad sincera frente al cínico reír preepicúreo del atomista: el jugueteo de los átomos no es respuesta para un pensador. La invasión de dioses talianos no es solución para un científico.

---

[2] "De los que afirman ser el principio (ἀρχήν: *origen del universo*) uno y en movimiento..., unos dicen ser acabado..." SIMPL. *Phys.* 23, 21 (DIELS 1 A 13). Filón (por citar un ejemplo) se fija en Occelo, que sostiene ser el mundo "improducido e incorruptible" (*De aetern. mund.* p. 5, 2 Cumont; DIELS 48, 3, 11).

[3] "Aquéllos, produciendo (o sea, describiendo en su origen) el conjunto (de elementos que integran el mundo), añaden el movimiento (o sea, lo suponen dotado de movimiento); éstos lo suponen inmóvil." ARISTOT. *Metaph.* A 5, 986 a 15.

[4] Los átomos redondos (los del fuego) integran las almas, ya que, "en movimiento ellos, mueven lo restante". El viviente al respirar, readquiere nuevos átomos redondos en compensación de los que se escapan: así mantiene la vida. ARISTOT. *De anima*, A 2, 404 a 1 (DIELS 67 A, 28).

[5] "Al decir que una mente inexiste, como en los vivientes, también en la naturaleza, (mente) causa del mundo y de todo orden, apareció como un sobrio entre quienes hablaban al azar, los anteriores." ARISTOT. *Metaph.* A 398 b 15 (DIELS 59 A 58).

[6] "...siendo como es improducido e imperecedero, ya que es cabal, inconmovible y sin término..., porque ahora es juntamente todo, uno, continuo..., no es divisible, ya que es todo igual (ὁμοῖον)... ni es aquí más, allí peor, sino todo lleno de ser... e inmóvil". PARMÉNIDES (DIELS 28 B 8; 2 p. 235, 4-6, p. 237, 26).

[6 bis] Que sea sucesiva o simultáneamente, el problema subsiste.

El "Nous" de A., impulsor de la materia inerte.

Anaxágoras se disponía a dar un gran paso. Antes tanteó el terreno y lo encontró al fin firme: el movimiento no es esencial a la materia; ésta es de suyo inerte: [7] *"Juntas todas las cosas estaban..."* (B 1). Era necesario un potentísimo [8] principio de movimiento: *"...y, cuando el Nous* (la Mente) *comenzó a mover..."* (B 13), imprimió a la materia un sabio movimiento giratorio (*"perijóresis*) que la fué diferenciando, formando, perfeccionando [9].

Anaxágoras ha dado el paso gigantesco. Es Colón que, no del todo consciente de su empresa, ha realizado la gran travesía. La teoría cosmológica de Anaxágoras conserva sorprendentes coincidencias con explicaciones de astrónomos modernos.

Aparte otros parecidos más a la mano, Eddigton ha escrito: "Es inconcebible que seamos herederos de un tiempo infinito de preparación... El mecanismo del universo se está descargando... Debemos asignar su carga a una época entre el principio de los tiempos y el tiempo presente. Sin duda alguna la Astrofísica de los últimos tres cuartos de siglo postula una fecha en que o los seres del universo fueron creados en un estado de alta organización o seres preexistentes fueron dotados de tal organización... Esta organización es abiertamente la antítesis de la casualidad" [10].

---

[7] "Dice aquél (Anax.) que, estando juntas e inmóviles todas las cosas durante tiempo infinito, el nous les imprimió movimiento y las distinguió". ARISTOT. *Phys.* 1, 250 b 24 ss.

Es interesante cómo enfocó Metrodoro el problema que preocupó a los antiguos (revivamos su mentalidad) de "¿por qué la tierra se mantiene inmóvil y no se cae...?" Metrodoro discurre: no es el problema por qué las cosas materiales no se mueven, pues la inmovilidad es lo connatural a ellas, sino por qué se mueven: "Nada, en su lugar propio, se mueve si alguien no lo impulsa o arrastra con energía. Por eso la tierra, como quiera que por naturaleza está inmóvil, no se mueve". AET. III 15, 6 (DIELS 70 A 21).

[8] Anax. "hace al nous principio del movimiento...: así solamente él mueve inmóvil". ARISTOT. *Phys.* Θ 5, 256 b 24 (DIELS 59 A 56). *"La rapidez* (impresa a la materia por el nous) *no es comparable a ninguna cosa de las ahora existentes entre los hombres, en cuanto a rapidez"* (B 9). *"El nous tiene potencia en sumo grado"* (B 12; 4 p. 38 3-4), Véase n. 9.

[9] "Ambas cosas atribuye al principio (a la causa primera): el conocer y el mover, al decir que el nous mueve todo." ARISTOT. *De anim.* A 2, 405 a 15 (DIELS 59 A 55). Véase en pp. 6-7 un amplio extracto del fragmento 12.

[10] La referencia está tomada del estudio del P. G. Stein, S. I. *L'Universo, donde?* en LA CIVILTÀ CATTOLICA, 1949, III, pág. 259. Fácil es de ver el parecido entre Eddington y A., si bien éste, por desgracia, escoge de la disyuntiva "los seres preexistentes", A. es contrario a la casualidad y su equivalente la ciega fatalidad: "Dice A. que nada se hace por la fatalidad: ésta es un nombre vacío" (ALEX. *de fato* 2; DIELS 59 A 66).

Las "homeomerías"...

Después de aplaudir al gran pensador, avancemos en su estudio. Pero ¡ay! hemos de repetir, adaptándola, una frase de San Agustín: "*Ecce iam incipiunt absurda.*" Hemos llegado al gran fallo: las *homeomerías (homoiomêreiai)*:[11] "*Juntas todas las cosas estaban,* INFINITAS *en número y en pequeñez...*" *(l. c.)*. Porque "*¿cómo del no pelo puede resultar pelo y carne de la no carne?*" (B. 10). Es decir, que en aquella masa informe había infinitas partículas de pelo y, asimismo, de carne, y de dientes, y de hilo, y de oro, "y de húmedo y de seco, y de caliente y de frío, y de brillante y de oscuro" (B 6 p. 34, 22 ss.). Infinitas de cada substancia; por tanto, como expresó un comentarista, "*apeirakis ápeira*", "*infinitas veces infinitas*" [12]. Y el mismo Anaxágoras discurre: "*En el conjunto debe pensarse que hay todas las cosas*" (B 4, p. 35, 4). En el conjunto primigenio y en ese conjunto que es cada cosa concreta: "*Como al principio también ahora...*" (B 6, p. 35, 18). "*Todo tiene parte de todo, y así en todo debe de haber de todo*" *(ib.* p. 35, 15-16). Por ejemplo, en un trozo de oro hay prevalentemente partículas de oro, pero también, partículas de cada una de las otras substancias... [13]: de carne, de diente, de hilo, de húmedo y de seco, de caliente y de frío... ¡EN TODO DE TODO! Uno se pregunta: ¿Cómo es posible que un talento de la talla del de Anaxágoras incurriera en tamañas aberraciones?

---

[11] La palabra "*homoiomêreia*" aparece usada posteriormente a A. (para explicar la teoría de éste), y significa: 1.º, *conjunto integrado de partículas* (preferentemente) *homogéneas*, o, 2.º, *cada una de estas partículas*. A., en los fragmentos conservados, usa "*spérmata*", "*semillas*" *de las cosas*. En la materia primitiva estaban mezcladas confusamente todas esas "semillas".

[12] La frase es de Simplicio (DIELS 59 A 45; 4 p. 18, 10). Anax. habla de "*semillas infinitas en número*" (B 4, Diels 4 p. 35, 1). Entendemos la frase de Simplicio restrictivamente. Véase n. 13.

[13] Esto lo entendemos de cada cosa (o trozo de cosa) actual, que siempre, para A., es un agregado múltiple de homeomerías (en el sentido 2.º de n. 11). Aristóteles (*Phys.* I 4 203 a; DIELS 59 A 45) lo entiende de cada homeomería. Nos resistimos a creer que esa sea la mente de A. En el fragm. 3 el repetido ἔστι parece referirse a los agregados actuales, no a las ἀρχάς, como lo entiende Simplicio. En el frag. 4 (4, p. 35, 2) dice A. que las "*semillas son* EN NADA *parecidas entre sí*". Ello no parece poder explicarse en el sentido de Aristóteles. Más exorbitantes son apreciaciones como las de N. Bousoulas, para quien el conjunto de las homeomerías se reduce a "una partícula, un átomo que contiene... todas las cosas absolutamente..., pero que tiende hacia lo infinitamente grande..., átomo infinitamente pequeño y grande"; como que ese conjunto no es "sino el nous en su estado de fragmentación y trituración extremas" (*Bulletin de l'Association Guillaume Budé*, octubre,1956 pp. 23, 33).

...la aseidad de la materia.

La respuesta, dada ya por los antiguos, es, en lenguaje moderno, ésta. Para Anaxágoras nada nuevo empieza a existir:[14] todo lo que existe, ha existido desde la eternidad. Por tanto, nada puede cambiar substancialmente (el pan no se cambia en carne), y aun, hasta cierto punto, ni accidentalmente (lo caliente, en frío; lo húmedo, en seco): será cuestión de extraerse y agruparse la carne ya preexistente en el pan, y lo frío o lo húmedo igualmente preexistente en otras substancias... Es decir, cada una de las infinitas substancias (o partículas de substancia) materiales tiene una existencia eterna[15], necesaria, *a se*.

Hemos puesto el dedo en el fallo mismo: la eternidad, la aseidad de la materia: si nada empieza a existir, para explicar las (aparente y posiblemente) infinitas transformaciones (a eso se reducen las nuevas existencias) pongamos infinitas substancias preexistentes. Ahora bien, si la materia es *a se*, no hay razón para que sea tanta o cuanta, sino debe ser infinita: Anaxágoras es leal, es científicamente lógico. Pero ya se ve la falsedad de la premisa de que se siguen tales absurdos.

Alguien dirá. Anaxágoras se rectificaría, al menos en gran parte, suponiendo las transformaciones meramente accidentales en una materia substancialmente invariable. Es decir (nos imaginamos), convirtiéndose Anaxágoras y sus homeomerías en Demócrito y sus átomos en movimiento. Ahora bien, esos átomos *a se*, con movimiento *a se* ¿por qué no actúan perenne e idénticamente su movimiento? A no ser que añadamos a cada átomo inteligencia (y tendremos otros tantos dioses liliputienses) y sociabilidad...; o a no ser que—más cómodamente—supongamos los átomos democritianos tales que produzcan (¡porque sí!) un mundo como el que vemos en la tierra y en los astros. Pero ese mundo—hoy no hay más remedio que reconocerlo—está en un proceso de evolución, que no puede ser eterno... En nuestros tiempos—tiempos de la radiactividad—se sabe que la materia se aniquila; de aquí que los científicos hablen literalmente de "creación" de la materia. A poco que se penetre en ésta, se ve que no es *a se*.

Se insistirá: ¿Por qué no era lícito a Anaxágoras suponer eterna e increada (*a se*) la materia y que el Nous la pusiera en movimiento y la enriqueciera de energía? Pero, replicamos, ¿por qué una substancia *a se* requiere que nadie la enriquezca de nada?

---

[14] "*Ninguna cosa se produce* (γίνεται) *ni perece*" (B 17, p. 40, 21). "*Todas las cosas son nada más ni menos—porque no cabe ser más de todas—, sino todas iguales siempre*" (B 5, p. 34, 9). "Parece A. haber creído ser infinitas (las homeomerías) por suponer verdadera la opinión común de los físicos de que nada se produce del no-ser". ARISTOT., *Phys.* A 4, 187 a 26 (DIELS 59 A 52).

[15] Las cosas, "según dice (A.) se hacen y perecen sólo por mezcla y disgregación, pero en otro sentido ni se hacen ni perecen, sino que permanecen eternas". ARISTOT. *Metaph.* A 3. 984 a 11 (DIELS 59 A 43).

Concluyamos: ¡Que quien puede ser razón del movimiento de ella, sea razón también de su existencia...! ¡Que el Nous dé tanto la existencia como el movimiento a la materia, y evitaremos el absurdo!

Del paralogismo parmenidiano...

Aquí es justo revisar la posición de Anaxágoras. Sus grandes predecesores—los eleatas—se presentaron como los conquistadores del arte del pensamiento. Su gran conquista era el aserto: "El no-ser no existe. Sólo el ser existe (en plata: *Ex nihilo nihil fit)*", etc., etc. [16], De la brillante y descabellada construcción de Parménides, Anaxágoras creyó deber retener que sólo lo que existe, existe (eternamente), y lo que no existió, nunca puede comenzar a existir [17]. Recibió una fatal herencia, de la que no supo desentenderse: ahí estuvo su falta. Pero él, de suyo, contribuyó con una aportación inapreciable al esfuerzo humano en la investigación científica y filosófica.

II. Igualdad de los "nous".

El himno del divino "Nous".

Segundo gran fallo de Anaxágoras. En realidad no es sino otro nuevo aspecto del anterior. La gran concepción de Anaxágoras es la del Nous, el Ser inteligente que imprime a la materia inerte no sólo movimiento, sino movimiento ordenado: así se explica el curso armónico de los astros y la manera teleológica de los seres vivos. Al hablar del Nous, Anaxágoras se agiganta:

"*Juntas estaban todas las cosas. Y luego el nous, viniendo, todas las ordenó*" [18].

"*Y, cuando empezó el Nous a mover, se segregó de todo lo que se*

---

[16] "Que jamás será conquistado esto: que lo que no es, sea. Tú aleja de este camino de investigación tu pensamiento... Unico género (dicho) de camino queda que el es es..., improducido e indestructible..., pues ¿qué origen de él buscarás? ¿Cómo, de dónde será aumentado? No consiento digas ni pienses que del no-ser." Parménides, fragm. 1-8 (Diels 28 B 7-8, pp. 234-236).

[17] "*Porque lo que es no es posible que no sea*" (B 3, p. 33, 15; *cfr.* nn. 14, 15; véase también n. 33; allí "hacedor" significa "modelador", no "Creador").

[18] Así transcribe a Anax. Diógenes Laercio (Diels 59 A 1; p. 5, 6-7), que, si bien parece copiar textualmente, puede haber copiado *ad sensum*.

iba moviendo [19]*; y cuanto movió el Nous, todo esto fué segregado...*" (B 13).

"*Las otras cosas participan de toda cosa, pero el nous es infinito e independiente, y no se mezcla a ninguna cosa, sino que* él *es solo, él por sí mismo; porque, si no fuera por sí mismo, sino que estuviera mezclado a alguna otra cosa, participaría de todas las cosas, si estaba mezclado a alguna, porque en toda cosa hay parte de toda cosa... y las cosas conmezcladas lo impedirían para no dominar en ninguna cosa de igual modo que siendo él solo de por sí. Porque es lo más fino y puro de todas las cosas y tiene todo conocimiento de todo y tiene potencia en sumo grado y cuantas cosas tienen alma, las mayores y las menores, en todas* ellas *domina el nous. Y el nous empezó a tener poder sobre la circulación del Universo, de modo que circulara al principio... Y las cosas conmezcladas y las segregadas y las distintas, todas las conoció el nous. Y cuantas iban a ser y cuantas eran, cuantas ahora no son y cuantas ahora son y cuantas serán, todas las ordenó el nous, y también la circulación esta con la que circulan los astros y el sol y la luna y el aire y el éter... Y hay muchas partes de muchas* substancias. *Pero ninguna cosa se segrega y distingue totalmente de otra si no es el nous*" (B. 12, pp. 37-39).

"Se ha señalado, escribe Werner Jaeger [20], que el lenguaje de Anaxágoras cuando describe el Nous, revela un extraordinario parecido con el estilo de un himno, del que se produce evidentemente una consciente imitación. Este hecho es muy importante respecto a Anaxágoras, pues en sus fragmentos conservados no hay ninguna expresión clara en que él se refiera a la Mente como a lo Divino. Pero que ésta haya sido su doctrina, aparece aún hoy ser cierto por la forma de cuasi-himno de los predicados atribuídos al Nous y por el contenido de esos predicados." Esto es indudable, sea lo que sea de si Anaxágoras pretendió presentar en su Nous a la Divinidad—nosotros no dudamos de la afir-

[19] El Nous, que coexiste con la materia (ya que ésta es infinita y sin vacío), mostrando su distinción esencial, se segregó de ella. Esto no significa que el Nous, en dando el primer impulso—con un acto de verdadera omnipotencia (en cuanto este concepto cabe en A.)—, se desentendiera de la materia (v. PENSAMIENTO, *l.* c. pp. 279-282), sino que permaneció en su inmovilidad soberana, sin dejarse arrastrar del movimiento de la materia. Tampoco significa que en ese primer momento cuasicreativo el Nous obtuviera una conciencia inicial como quien despierta o nace al conocimien o y va creciendo en ciencia por una evolución bergsoniana (así quiere entenderlo C. Diano; v. algunas afirmaciones suyas en n. 25), sino que el Nous actuó un acto de omnisciencia (en cuanto cabe ésta en A.) como el filósofo declara sobradamente en textos que traduciremos.

[20] *The Theology of the Early Greek Philosophers*, 1936 p. 161.

mativa—. "Es de poca importancia—escribe Zeller—que Anaxágoras no llame Dios a su Nous, pues de hecho éste se equipara a la Divinidad[21]".

Los "nous" inexistentes en todos los seres vivos.

Y de nuevo el tremendo bache. En el fragmento 11 Anaxágoras afirma: "*El nous inexiste en algunas cosas*" [22] (los vivientes, como veremos enseguida). Hemos probado que el nous anaxagóreo es absolutamente inmaterial y espiritual[23]. Se trata, pues, de una "inexistencia" diversa de la intermixtión de las substancias que forman cualquier cuerpo[24].

Descartamos el que Anaxágoras hable en un sentido monopanzoístico (por no decir panteístico), es decir, que el único e idéntico Nous supremo inexista en el Cosmos estelar y en todos los vivientes. En tal sentido monopanzoístico habla—sin duda arrastrado por su agudísimoo ingenio—el Prof. Carlo Diano al decir que, "formado el mundo, el nous... está sólo donde hay vida..., pero sólo en el hombre llega al pleno desarrollo de sus potencias y es capaz de sabiduría"[25]. Tal manera de hablar es totalmente gratuita y contraria a textos expresos e inequívocos de Anaxágoras[26].

---

[21] *Cfr.* PENSAMIENTO, *l. c.* pp. 282-3. Todos los filósofos antiguos (que criticaban las creencias tradicionales eliminando lo imaginario y explicando racionalmente lo de fondo objetivo) se plantearon el problema de lo divino. Igual tuvo que hacer A., que resolvió el problema dando como causa del Cosmos (o sea, como Dios) al Nous. Si él no sacó las consecuencias religioso-éticas (de ello no nos consta), las sacaría Sócrates. No admitimos que sea ajeno a lo religioso aquel hombre serio, meditabundo, contemplador del cielo, en el que buscaba—igual que nosotros—algo más que piedras incandescentes, pues a éstas reducía los astros, poco más o menos, como nosotros.

[22] "*En toda cosa inexiste parte de toda cosa, si no es del nous; hay además cosas en que inexiste nous*" (B 11; 4 p. 37, 13). Véase en PENSAMIENTO, *l. c.* pp. 276 ss. nuestra discusión de este pasaje.

[23] PENSAMENTO, *l. c.*, p. 276 ss. Allí probamos expresamente que el nous anaxagóreo no tiene partes.

[24] Reléanse los fragm. 12 en pp. 6-7 y 11 en n. 22.

[25] *Grande Antologia Filosofica, diretta da* U. PADOVANI, 1954. Parte I, vol. II, p. 276. Véanse otras afirmaciones de Diano: "Antes de existir el Cosmos, el nous no puede conocer sino el caos" (p. 337). "El nous que está en los animales y en el hombre es libre" (p. 279). Pero antes ha afirmado: "Un acto de la voluntad (del nous) es la negación de la identidad que constituye su esencia" (p. 279). "El nous es la forma por excelencia, el mismo ser de Parménides. Hecho principio cosmogónico, se convierte inmediatamente en Dios" (p. 270). Es de notar que, según Diano, "para este mundo no hay sino mito" (p. 341). V. n. 32.

[26] Reléase el frag. 12 en pp. 6-7. En el fragm. 14 dice A.: "*El nous, que existe siempre, existe ahora muy mucho donde todas las demás cosas...*" "Siempre" indica una existencia eterna (como no puede menos de ser en la ideología de A.) del nous, es decir, de la inteligencia. ¿Cómo puede afirmar Diano que "está sólo donde hay vida" y que "sólo en el hombre es capaz de sabiduría"?

Volviendo al fragmento 11, Anaxágoras habla del nous seguramente en sentido [27] colectivo, ya que no cabe el que en diversas cosas inexistan diversas partes del nous (éste no tiene partes), y, por otro lado, Anaxágoras supone que existen nous en plural: "*Todo* [28] *nous es igual* [29], *el mayor y el menor*". Luego hay una serie de *a, b, c... nous*, en que uno es mayor que otro: diversos, numerosos *nous*.

Esta multiplicidad de *nous* la requiere Anaxágoras para hacer que en cada viviente inexista un *nous*. Aun en el error se muestra el sentido recto de Anaxágoras. Él, en donde quiera que hay vida, exige que haya más que el mero movimiento prestado inicialmente por el Nous a la materia. Se adivina en él casi un intento de expresar lo que nosotros: Sólo de Dios, fuente de vida, procede la vida. "*En cuantas cosas tienen alma, las mayores y las menores, en todas* ellas *domina el nous*" (*l. c.*). El dominar implica inexistir, pues no puede suponerse, en la mentalidad de Anaxágoras, que el nous domine a distancia en todos los vivientes.

A este respecto comenta Aristóteles: Anaxágoras dice que "él (el nous) está en todos los vivientes, grandes y pequeños, valiosos y despreciables; y no parece ciertamente que el por razón de inteligencia llamado nous, esté igualmente en todos los vivientes, pero ni siquiera en todos los hombres" [30]. Anaxágoras discurre: En todo viviente (y también son vivientes las plantas) [31] hay una manera teleológica, sapientísima, muy superior a la de la materia meramente dotada de movimiento. Esa manera es la propia de lo inteligente, del nous. Luego, cuando la ma-

---

[27] O directa o consecuentemente.

[28] Nótese el sentido COLECTIVO.

[29] Traducimos ὅμοιος *igual*, pues, aunque también significa *semejante*, las más veces significa *igual*, y aun *idéntico*. En el lenguaje filosófico, en Parménides (v. n. 6), significa *igual*. En los fragmentos de A. se encuentra cuatro veces ἴσος (*igual*) referido a identidad de magnitud o de número. Aquí A. no emplea ἴσος, pues hay diferencia de magnitud (que no ha de entenderse de extensión o cuantidad...: piénsese en espíritus de divers acategoría); usa, pues, ὅμοιος, significando igualdad en algo —evidentemente, en la substancia o naturaleza—. Que no se trata de mera semejanza, se ve por lo que sigue a la frase arriba transcrita: "*Ninguna otra cosa es igual* (ὅμοιον) *a otra*". Se refiere a la materia ACTUAL, en la que hay muchas cosas semejantes a otras; ὅμοιος, por tanto, no puede significar aquí sólo *semejante*, sino *igual* (*cfr.* ὁμοίως, *de igual modo*, en B 12; 4 p. 38, 1; en nuestra p. 7, lín. 9).

[30] ARISTOT. *De anima* A 2, 404 a 25 (DIELS 59 A 100). Este comentario de Aristóteles debe ser aceptado, porque coincide con lo que el mismo Anax. nos dice explícita o implícitamente, como hemos visto.

[31] Igual, pero distinto numéricamente, como puede comprobar quien lea los fragmentos de A. sin prejuicios. Lo es asaz craso el decir con Diano que "es absurdo que el nous sea substancia" (*l. c.*, p. 278); y que, "no llegando el nous a la sabiduría sino en el hombre, dios venía a ser el hombre" (p. 280). El v. 1018 fragm. de Eurípides ("nuestro nous es en cada uno de nosotros dios") no prueba nada para quien conozca a aquel espíritu atormentado y voluble (DIELS 4 p. 19, 36).

teria—eterna, substancialmente invariable—comienza a vivir en un viviente que nace, es porque a ella ha advenido el nous. Pero el nous es indivisible, no tiene partes. Luego a cada viviente ha venido a inexistir un nous, por supuesto, preexistente y eterno.

Igualdad de los "nous"...

El clazomenio no se para en barras. En su terrible lógica llega a sostener: "Todo nous es igual, *el mayor y* el *menor*", con la sola diferencia de *magis aut minus*. Toda substancia, para Anaxágoras, está dotada de aseidad: *a fortiori*, toda substancia espiritual. ¡En todo cuerpo vivo se encierra un ser inteligente, eterno, *a se*, igual en naturaleza [32] al soberano Nous que es Autor del Cosmos y domina sobre la maquinaria celeste...! A esta enormidad es arrastrado el gran Anaxágoras por el *ex nihilo nihil fit* parmenidiano. Ese fatal prejuicio es argolla que al genial filósofo, como a los malaventurados de la caverna platónica, lo condena a la rigidez forzada que le impide volverse a contemplar la realidad luminosa del Nous, del auténtico *Kosmopoiós* [33], Hacedor del mundo, "principio, en absoluto, de todas las cosas" [34].

D. MAYOR, S. I.

---

[33] Aecio dice que "An. (considera) al nous (como) kosmopoiós (hacedor del Cosmos) Dios" (DIELS 59 A 48).

[34] Tal, dice Aristóteles (*De anima* A 2, 405 a 15; DIELS 59 A 55), concibe A. al Nous; pero, contra su lógica tendencia, se queda a medio camino. Terminamos con una observación obligada. Suele decirse que la idea de la "*creatio ex nihilo*" es ajena y contraria a la mentalidad griega. ¿Lo fué a los griegos de todos los tiempos? Los griegos más antiguos fueron, seguramente, como otros pueblos primitivos, y en los pueblos primitivos "la idea de la '*creatio ex nihilo*' con toda claridad" se encuentra en algunos; en los otros, generalmente, más o menos explícita (W. SCHMIDT: *Handbuch der verg. Religionsgeschichte*. 1930, p. 264). Entre las máximas atribuídas a Tales se encuentra: "El más anciano de los seres es Dios: porque es improducido". Supone, pues, lo restante producido. "Lo más hermoso es el cosmos, pues es hechura de Dios" (DIELS 11, A 1, p. 71, 10-11). Estas ideas pudo haber heredado Tales, aunque él las interpretara a su modo. El trascendental alcance de "*Zeus pater*" puede estudiarse en nuestro artículo "*Zeus y el Evolucionismo en la Ciencia de las Religiones*", HUMANIDADES, 14 y 16, 1955, págs. 182 ss., 199 ss.). Hesíodo empieza su *Teogonía* con el origen de los seres (γένο = *génesis*): "Pues bien, lo primero de todo, vino a existir τ o) el Caos" (*Theog.* 116). Pero χάος = *el vacío* (J. B. HOFFMANN: *Ethymologisches Wörterbuch*). Es decir, el primer origen del mundo fué la nada, o sea, el mundo fué hecho de la nada. La Filosofía griega tiene a su cuenta graves fallos—y aun el fracaso, en el terreno religioso—, al lado de sus excelsos méritos.

LA TEORIA DE LA "SIMPATIA DE LAS FACULTADES" EN LA NOETICA DE PEDRO JUAN OLIVI

PEDRO Juan Olivi, religioso de San Francisco, entró muy joven en la Orden franciscana y fué discípulo en París de sus hermanos de hábito los famosos maestros J. Peckam y Aquasparta. En 1270 empezó su enseñanza y a los cuatro años obtuvo el título de bachiller; pero ya fuera por modestia, ya por desconfianza de sus superiores no alcanzó nunca el de maestro. Sus escritos fueron repetidas veces examinados por la censura de su Orden, hasta que elegido General Aquasparta aprobó su doctrina y le confió la cátedra del convento de Santa Cruz de Florencia. Más tarde, desde 1290, fué también lector en Montpellier. Murió el 14 de marzo de 1298 con fama de santo, sobre todo entre los partidarios de la estrecha observancia o "espirituales".

Autor de ingenio profundo e independiente. Una somera lectura a sus obras nos descubre en seguida un vigor dialéctico y una elocuencia de expresión nada vulgar. Cultivó casi todos los campos del saber filosófico y teológico. Sus numerosos escritos, llenos de erudición, conjetura el Cardenal Ehrle que ocuparían 17 gruesos volúmenes en folio[1]. A pesar de ello el nombre de tan ilustre autor apenas nos recuerda otra cosa, en la historia de la Filosofía medieval, que la condenación en el Concilio de Viena de su tesis sobre el alma como forma del cuerpo. Sus obras son casi desconocidas y rarísimos los manuscritos que conservan de ellas las Bibliotecas. Nada de extraño si se tiene en cuenta las graves penas con que se prohibió su lectura en la Orden[2] y el furor con que sus émulos procuraron su destrucción.

Los elementos para nuestro estudio los encontramos en su *Comentario al Segundo libro de las Sentencias*, editado por primera vez en 1922-1926

[1] *Archiv*, III, 459; apud B. Jansen, vol. III, pág. XVI de su edición de las *Quaestiones in II Sent.*, de P. J. Olivi, Quaracchi 1926.
[2] JANSEN, ib., pág. XXXVII.

por el P. B. Jansen, S. J. Estos comentarios son, sin duda alguna, las prelecciones que durante su lectorado en Florencia (1287-1290) tuvo a sus discípulos, perfeccionados y elaborados más tarde durante su cátedra de Montpellier[3].

* * *

Pedro Juan Olivi en toda su teoría del conocimiento se confiesa fiel discípulo del gran Doctor de Hipona. Su tesis fundamental es la agustiniana, de que los cuerpos no pueden actuar sobre el alma, ya sea por sí mismos, ya elevados por una iluminación extrínseca. Esta tesis la defiende con gran vigor y copia de argumentos en varios sitios, pero principalmente en la *quaestio 50* al resolver la objeción 13, y en la *quaestio 72*, toda ella dedicada a este importantísimo pilar del espiritualismo agustiniano. En esta tesis de la imposibilidad de acción del mundo corpóreo sobre el alma espiritual, está contenida como en semilla toda la noética oliviana. Lógicamente va deduciendo de ella las líneas fundamentales de su sistema. Además, está persuadido que es la única manera de conservarse dentro de la trayectoria del pensamiento filosófico cristiano.

En efecto, los filósofos paganos que con más tenacidad defendieron la tesis del pasivismo inmanente afirmando la acción de los cuerpos sobre el espíritu, no se preocuparon—ni pudieron preocuparse—de las graves consecuencias que contra la libertad humana se seguirían de ella. Ellos negaban la libertad, o no la conocieron. A los católicos, por el contrario, no les es permitido llegar a tales consecuencias, que rozan con el dogma. De ahí que se vea a los que sostienen el pasivismo intelectual hacer difíciles equilibrios para explicar el autodeterminismo de la voluntad en su ejercicio libre[4].

La base pétrea sobre la que asienta toda su teoría es el subido espi-

---

[3] Así lo afirma SBARALEA en su *Supplementum et castigatio ad scriptores trium Ordinum S. Francisci*, 1806-9, pág. 595: "Franciscus de Platea, qui 1450 scribebat, in tract. *De Restitutionibus*, cap. 1, núm. 21, citat III librum Petri Ioan. dist. 39 Florentiae".

Además, claramente se advierte que estos comentarios son posteriores a los turbulentos tiempos y exámenes por donde pasaron sus escritos, tiempos que corren hasta la concesión de la cátedra de Florencia. La exquisita prudencia con que procede en multitud de cuestiones, donde no se atreve a manifestar sus propias opiniones, sino solamente se limita a exponer las corrientes, lo demuestra.

[4] Pagani autem philosophi hoc ponentes, non curaverunt de conclusione praedicti argumenti, quia voluntatem nostram posuerunt necessario moveri ab obiectis sub sufficientibus circunstantiis ad movendum se habentibus. Catholici tamen qui in praedicta positione secuti sunt eos, non autem in ista, respondent quod illi actus aut principia immediata illorum actuum qui non sunt liberi, possunt esse ab obiectis, non autem illi qui sunt liberi, saltem pro quanto sunt liberi, nec principia effectiva eorum. *In II Sent.*, q. 58; (edic. de Jansen, vol. II, pág. 437).

ritualismo agustiniano. El alma, el espíritu, es tan superior a toda materia orgánica, que es imposible, en ninguna hipótesis, que el cuerpo, por purificado y elevado que se le suponga, pueda actuar sobre el espíritu. Les separa un abismo infranqueable [5].

No es sólo la autoridad del Maestro. Hay razones poderosas que mantienen este convencimiento en Olivi. En primer lugar la trascendencia del espíritu sobre todo lo corporal [6]. En segundo lugar, y es tal vez el argumento más característico y repetido por Olivi, la vitalidad, espiritualidad y simplicidad de los actos intencionales. Es imposible que estos actos tengan por principio de origen lo que no es ni remotamente ni vivo, ni espiritual, ni simple [7].

Insuficientes son de todo punto las diversas teorías que los aristotélicos han inventado con afán para esclarecer el oscuro problema del salto de lo corporal a lo espiritual. No vale la teoría de la simplicidad integral de la especie. Por mucho que se la simplifique; más aún, aunque se la liberase del accidente cuantitativo, no por eso dejaría de ser esencialmente corporal y por lo mismo infinitamente distante del espíritu [8].

---

[5] *VI*, enim, *Musicae* vult Augustinus quod nulla species fiat in anima ab aliquo corpore tamquam ab agente, dans pro causa, quoniam omne agens est praestantius patiente, anima autem praestantior omni corpore. Quae ratio parum valeret, nisi intenderet quod anima tantam habeat altitudinem respectu omnis corporis, quod nulla virtus corporalis possit materiam ipsius animae per modum passivi aliquo modo sibi subiacere aut attingere; sicut quidam hac de causa ponunt quod virtutes activae corporum inferiorum non possint agere in materiam corporum caelestium [...]. Quod autem Augustinus praedicto modo voluerit animam praestantiorem esse omni corpore, patet non solum ex illo loco, sed etiam ex XIII libro Conf. in principio [...]. Vult igitur ibi expresse quod materia spiritualis praevaleat omni formae et materiae corporali et aggregato ex eis (ib., págs. 437-8).

[6] *In II Sent.*, q. 72 (III, pág. 18).

[7] Item simplicitas et vitalitas et spiritualitas seu incorporeitas speciei influxae in spiritum est sic ipsi speciei essentialis, quod non videtur dicere diversas essentias, ita quod simplicitas et incorporeitas et vitalitas sint quaedam essentiae superadditae essentiae ipsius speciei. Ergo ab eodem a quo influitur essentia illius speciei, influitur eius simplicitas et incorporeitas et vitalitas. Absurdum est autem dicere quod vita sit quidem immediatus influxus non vivi, et simplicitas extensi, et incorporeitas corporei, et cognitivum non cognitivi, et sic de aliis. *In II Sent.*, q. 72 (III, pág. 23), y q. 58 (II, 412, 463).

[8] Impossibile est quod aliquid quod est de genere corporeorum sit de genere intellectualium et incorporeorum, et multo magis est impossibile quod sint eiusdem speciei specialissimae. Sed amota omni quantitate omnis forma et materia intelligitur ut incorporea et ut simplex non simplicitate punctuali, sed potius spirituali [...]. Ergo Deus poterit formas et materias corporales, salva sua specie, facere simplices et spirituales, et tunc simplex et spirituale erit eiusdem speciei specialissimae cum formis et materiis corporalibus, ita quod albedo simplex et intellectualis erit eiusdem speciei cum albedine huius parietis. Et cum omnis materia spiritualis sit apta ad suscipiendam vitam, et omnis forma spiritualis sit forma aliquo modo viva secundum Augustinum, illa albedo erit viva [...]. Tunc etiam Deus posset facere quod illud quod est per essentiam suam sensibile esset per essentiam suam omnino insensibile... *In II Sent.*, q. 58 (II, págs. 441 y siguientes).

Ni la de la universalización, que consigo llevaría una inmaterialización de la especie, totalmente absurda. Pues ¿de dónde esa universalización, si los objetos son singulares y cada uno opera "secundum modum essendi et existendi"? [9].

Ni vale tampoco explicar la elevación de las especies intelectuales por razón del sujeto en que se reciben, así como la luz o el agua adquieren la forma circular o poligonal según el recipiente. La razón es obvia, nos dice Olivi, porque el recipiente "nihil dat effective". Ahora bien, la vitalidad y espiritualidad, esenciales al acto cognoscitivo, sólo pueden provenir del principio eficiente [10].

Ni vale, por último, la teoría aristotélica del entendimiento agente, que a manera de sol ilumina los objetos a fin de que éstos puedan elevar sus especies hasta las facultades cognoscitivas. Olivi deshace a golpes de maza esta iluminación del entendimiento agente, tanto en la *quaestio 58* como en la 72. Si, en efecto, se la considera como una iluminación formal sobre los objetos, necesariamente será tan material y extensa como ellos; y será, por lo mismo, tan incapaz como ellos para levantarlos al orden intencional. Y si no es una iluminación intrínseca a los objetos sino que queda en la facultad, es evidente que los objetos seguirán lo mismo que antes de ser iluminados, tan incapaces como antes de producir sus especies intencionales [11].

---

[9] Quod etiam dicitur quod intellectus intelligendo quidditates sensibilium accipit eas ut denudatas ab omni conditione quantitatis et ab omnibus conditionibus particularibus et sensibilibus; non est simpliciter verum [...] Posito quod sic possent intelligi non propter hoc sequeretur quod aliquid simplex et intellectuale possent producere, quia formae rerum non agunt suas actiones secundum modum intelligendi, sed potius secundum modum essendi et existendi, quem habent in materia et in particulari. (Ibid., págs. 450-451).

[10] Posito autem quod hoc posset dari in proposito, adhuc—ut isti [los agustinianos]—non posset dari simile in potentiis mentis nostrae. Quod probant ex parte simplicitatis et ex parte intellectualitatis et ex parte vitalitatis ipsarum specierum...; ergo non poterit dari [simplicitas, vitalitas et spiritualitas essentialis] ipsi speciei, nisi ab eo quod generat essentiam eius et ita non ab subiecto in quo recipitur, nisi tota essentia eius generaretur ab eo. (Ibid., pág. 453.)

[11] Post haec igitur probandum est secundum principale, sc. quod corpus non possit influere in spiritum per irradiationem intellectus agentis vel alterius potentiae cognitivae. Quia, aut illa irradiatio existit formalter in sola potentia intellectiva, aut in ipsis corporalibus formis eo modo, quo lumen a sole influxum in aerem existit formaliter in aere potius quam in sole. Si autem existit in sola potentia irradiante, tunc formae corporales non reddentur per hoc actualiores et potentiores ad influendum in potentiam speciem intellectualem vel cognitivam, ipsis formis corporalibus altiorem [...]. Si vero haec irradiatio existit formaliter in formis irradiatis et in earum materiis, tunc erit extensa, sicut et ipsae formae, aut esset tota in qualibet parte earum, sicut est anima in qualibet parte corporis. Quod non est...

Item species influxae a formis sic irradiatis, aut influuntur immediatius a formis irradiatis, aut ab irradiatione eis adiuncta. Si ab ipsis formis, ergo non transcendunt naturam influentium [...]. Si vero fluunt ab ipsa irradiatione, ergo potius erunt species repraesentativae ipsius irradiationis quam ipsarum formarum...

Si los objetos no pueden actuar sobre las facultades cognoscitivas —y toda teoría que ha intentado explicarlo hasta ahora ha fracasado—, queda en pie el problema del origen eficiente del conocimiento. Ahora bien, si los objetos externos no son la causa u origen de nuestro conocimiento, no parece que sea posible otra solución que atribuir a la facultad la totalidad de su producción. Con todo, queda aún una hipótesis por comprobar. Los objetos no pueden inmediatamente por sí mismos actuar eficientemente sobre las facultades cognoscitivas, y por lo mismo en la producción del acto; pero ¿no podría éste ser producido conjuntamente por la facultad y por una especie previa? Tendríamos *la teoría de las dos especies:* una previa y preconsciente, causa determinante y específica de la facultad para la producción del acto formal y en este sentido causa también del acto; y otra consciente, a saber, el mismo acto cognoscitivo.

Esta teoría de la doble especie, tan favorecida en la Escuela agustiniana, la rechaza Olivi con multitud de argumentos, por considerarla inútil y absurda. No concibe que una forma, cuyo efecto formal es asimilativo, cual sería la especie previa, pueda producir eficientemente en su propio sujeto otra forma con el mismo efecto formal asimilativo. No es posible que un sujeto actuado por una forma asimilativa quede en potencia para ser actuado por otra forma asimilativa de lo mismo [12].

Las especies serían las formas más nobles y excelentes que poseeríamos, aún más que nuestra misma alma, por producir la operación más excelente. Además—y es el argumento que está flotando en el ambiente, como la refutación más natural y obvia de la especie previa—¿quién produciría esta primera especie? O la produce el alma, o la producen los objetos externos. Esto último es imposible, según lo ha demostrado largamente en lo que precede. Los cuerpos no pueden producir ningún efecto en el espíritu. No queda sino que sea nuestra alma. Pero si nuestra alma puede ser efectiva de la especie previa, ¿por qué no serlo también del

---

Item, aut species generabuntur ex formis sic irradiatis sicut ex materia de qua fient, aut solum sicut ex causa efficiente. Si sicut ex materia, cum omnis materia de qua aliquid generatur maneat in re genita et sit pars materialis et constitutiva rei genitae et res genita educatur ex ea [...] tunc oporteret quod formae ex quibus species gignerentur essent pars materialis et integrativa specierum genitarum [...]. Quae omnia nimium sunt absurda. Si vero solum gignuntur ex eis sicut ex causa efficiente, tunc saltem species ab eis genitae non erunt altiores nec intellectualiores nec universaliores quam sint formae ipsae irradiatae [...]. Sed formae corporales ut sic irradiatae non amiserunt suam extensionem et corporeitatem, nec suam priorem naturam specificam nec suam corporalem materiam in qua prius existebant. Ergo..., etc. *In II Sent.*, q. 72 (III, págs. 27-28).

[12] *In II Sent.*, q. 58 (II, pág. 465).

conocimiento? Las mismas razones habría para conceder esta capacidad de producción de la especie previa inmaterial que para la producción del mismo acto formal del conocimiento. Y si la primera especie la produce el alma sin ayuda de otra especie, lo mismo podría suceder con el conocimiento, directamente lo podría producir. Y así sería inútil la primera especie [13].

Los objetos no pueden ser la causa eficiente inmediata del conocimiento. Tampoco puede serlo una especie previa, que informe a la facultad como su coprincipio activo, que es la sentencia de Santo Tomás, y más tarde lo será de su discípulo Herveo Natalis. Esta especie tendría contra sí todas las dificultades que el espiritualismo agustiniano objeta a la teoría pasivista. Examinadas así todas las teorías aristotélicas y encontrándolas fallidas, solemnemente proclama la actividad eficiente de nuestras facultades intencionales, como única vía de salir al paso al materialismo y fatalismo pagano [14].

Olivi procede con modestia y caridad. No tacha a ninguna de las opiniones católicas de los errores del materialismo y determinismo pagano. Expone sencillamente los diversos modos de opinar para que se haga la luz, y se vea "quomodo secundum omnes modos nostra fides de libertate arbitrii potest defendi" [15]. Aunque en la *quaestio 58* no manifiesta claramente su propia opinión; pero por lo que deja traslucir y por lo que después defiende en la *quaestio 72-74* es evidente que tiene como palmaria consecuencia afirmar la actividad de la voluntad, habiéndola negado a las demás potencias [16].

---

[13] Si enim anima generat in se speciem et deinde per eam producit actum intelligendi, nulla est ratio quare per se et immeditae non possit producere actum, et maxime cum prima impressio agentis sit eius actio (II, pág. 473).

Secundo, quia omnes species corporalium obiectorum non sunt innatae animae, immo nec aliqua talis, nec possunt in ipsam influi a corporibus, ut probatum est in prima quaestione. Ergo anima gignet eas in se, et sic redit quartum membrum paulo antea improbatum (III, pág. 122).

Quartum autem, quod sc. in acie potentiae cognitivae non format anima speciem per quam tamquam per formam activam efficiat actum cognitivum, probatur: primo, quia superflue ponitur eam generare, quia qua ratione per suam nudam essentiam poterit generare hanc speciem, eadem ratione poterit per solam se ipsam generare actum (III, pág. 119).

[14] Quod autem illud quod meo iudicio super omnia movit multos ad credendum quod voluntas nostra sit totaliter passiva fuit et est hoc, quod *pro firmo tenent omnes alias potentias esse passivas*: idcirco oponiones catholicorum diversas super hoc, prout melius scivero, recitabo, ut ex earum collatione mutua plenius possit videri quomodo nostra fides ab errore huiusmodi tam pestifero possit defendi (II, pág. 461).

[15] *In II Sent.*, q. 58 (II, pág. 515).

[16] Quoniam autem via illorum qui ponunt potentias esse principia effectiva ipsorum actuum immediata et totalia, videtur hoc, quod secundum fidem nostram de potestate activa nostrae libertatis tenemus, fortius et evidentius defendere a contrario errore (II, pág. 462).

Así, pues, inspirándose en San Agustín, afirma resueltamente la actividad de las potencias vitales, y sobre esta sólida base estructura su teoría del conocimiento [17].

Y ante todo ¿qué puede impedir o ser obstáculo a la tesis activista? ¿No está clamando con evidencia la libertad de nuestra voluntad—"clamat evidenter quod voluntas in quantum est libera est totaliter activa"—, la actualidad de nuestra forma substancial, la vitalidad y espiritualidad de los actos, y hasta nuestro sentido íntimo; que nuestras facultades superiores son activas y causa eficiente de sus propios actos?

En una de las páginas más elocuentes de Olivi, verdadera joya oratoria, desarrolla estos cuatro argumentos, que son el armazón férreo sobre el que levanta todo su sistema del conocimiento. Es sin duda lo de más valor y lo más personal y característico de Olivi. Nadie como él ha dado tanto relieve al espiritualismo y vitalismo de los actos intencionales y puesto de manifiesto la insuficiencia de la doctrina aristotélica del puro pasivismo y su gran peligro de materialismo [18].

La teoría del conocimiento de Olivi no es más que esto. Las facultades cognoscitivas son activas, ellas producen inmediatamente sus actos y, por consiguiente, una cooperación de los objetos verdaderamente eficiente es inútil. Con esto queda a salvo la tesis agustiniana de la ineficacia de la materia sobre el espíritu, y al mismo tiempo disueltas las infinitas aporías que atormentan al aristotelismo. Y no menos se asegura el dogma de la libertad. Porque si las facultades cognoscitivas son pasivas ¿con qué derecho se podrá afirmar la actividad de la voluntad? [19].

Mas, en cambio, apunta otro peligro no menos amenazador. En efecto, si las facultades cognoscitivas son la única causa de sus actos, ¿cómo garantizar la objetividad del conocimiento? ¿Cómo un acto totalmente inmanente podrá representar un mundo con quien no le liga el menor punto de contacto? Tal es, por su parte, el difícil problema con que

---

[17] Quia vero Augustinus circa actum particularium sensuum more dubitantis... dixit...; idcirco id in quo certius est locutus pro meo modulo prosequens, absque melioris prosecutionis et explicationis praeiudicio, dico quod actus cognitivi efficiuntur a potentia, non tamen per solam nudam essentiam eius, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super obiectum actualiter terminatus (III, pág. 113; cfr. II, págs. 411, 463, 477; III, pág. 124).

[18] *In II Sent.*, q. 58 (II, pág. 411 ss.).

[19] Quia fere omnes rationes, quibus probatur aut probari potest potentiam intellectivam et alias inferiores non esse sufficienter activas respectu suorum actuum, possunt aeque bene adduci ad probandum hoc ipsum de libero arbitrio seu de voluntate in quantum est libera... Ergo concedere hoc de aliis potentiis propter huiusmodi rationes est periculosissimum toti fidei christianae (II, pág. 477).

tiene que batallar el puro agustinismo. Dificultoso es lanzar el puente colgante de fuera a dentro, del mundo exterior al alma; pero no es menos difícil salvar el abismo, lanzando el puente desde dentro a la otra orilla.

La manera de acercar ambos extremos de la dualidad cognoscitiva y extender así con facilidad ese puente que ligue el mundo exterior con el sujeto cognoscente, parece que sería por medio de una cooperación mutua, que el acto se produjera "partim ab ipsis speciebus et partim a potentiis" [20]. Esta sentencia media ¿no recogería la verdad de las dos escuelas y evitaría sus peligros? Así efectivamente opina Olivi; y en su fórmula noética, antes citada, introduce una segunda parte con el elemento cooperador del objeto.

Pero el problema no está aquí. Todos los agustinianos de este período están acordes en admitir una intervención del objeto en la producción del conocimiento. Mas ¿de qué manera? Este es el punto. Lo ordinario es pensar en una cooperación eficiente a través de las especies intencionales. Olivi no solamente considera inútil o imposible esta cooperación, sino también nociva. ¿Qué cooperación se puede establecer entre la facultad y la especie en orden a la producción de una única acción, "cum actio non sit tale ens quod cum alia actione possit proprie concurrere ad constituendam unam tertiam essentiam"? [21]. Y si la acción es doble, como no puede menos de serlo, el efecto será también doble; o sea el acto cognoscitivo será doble en su misma simplicísima esencia. Lo cual no puede ser más absurdo.

Y si la especie concurre no como inmediatamente operativa del acto de conocimiento, sino como disposición previa de la facultad, como algunos también lo han imaginado; no se entiende—dice Olivi—qué otra disposición previa necesite una potencia activa para obrar, si no es su aplicación al objeto de su acción. Ahora bien, el efecto formal de la especie previa no es esta aplicación o coaptación de la facultad a su objeto, sino, como sostienen todos, su efecto formal es la asimilación al mismo [22].

---

[20] *In II Sent.*, q. 58 (II, pág. 466 Tertium).

[21] Ibid.

[22] Sed isti [augustinianos] contra primum arguunt sic: quia ad minus secundum hanc viam sequetur quod sola virtus activa ipsius potentiae sit causa effectiva ipius actus, licet hoc non sit nisi prout est sub tali dispositione. Praeterea, in virtutibus activis non exigitur ad aliud dispositio nisi ad coaptandum eas ad agendum debite et expedite, unde et sine habitu aliquid agunt et agere possunt, etsi non ita perfecte. Sed species non dicit tale quid, cum non dicat nisi solam similitudinem objecti, nec ponitur ista de causa a ponentibus ipsas species, sed potius quia actus diversarum specierum nolunt posse produci nisi e principiis diversarum specierum, et quia volunt quod omnis cognitio sit per quamdam assimilationem ad rem cognitam (II, pág. 467).

Una de las teorías en favor de la especie previa, que más aceptación había tenido entre los partidarios de una y otra escuela, era sin duda —por aquel tiempo justamente—la de Egidio Romano. La especie previa se consideraba necesaria como representación del objeto, que de esta forma concurría a la operación intelectual [23]. Esta sentencia la rechaza con multitud de razones. Ni sirve para explicar la necesidad de la intervención activa del objeto, pues seguiría la potencia siendo causa total de su acto: ni salvaría del todo el realismo del conocimiento, pues "nulla species ita repraesentat obiectum sicut ipsummet obiectum repraesentat se ipsum...; immo si aliquid aliud interponeretur inter aspectum potentiae et ipsum obiectum, illud potius velaret rem et impediret eam praesentialiter aspici in se ipsa, quam ad hoc adiuvaret" [24].

La teoría de la especie supone que los objetos, ya que no puedan producir inmediatamente el acto del conocimiento, al menos podrían producir en la facultad las especies. Pero Olivi ha demostrado la imposibilidad de esta acción, que va contra la tesis fundamental de su teoría [25].

De aquí su admiración de que San Agustín haya dicho que sentir es advertir el alma las impresiones corporales producidas por los objetos en los órganos de los sentidos; o que la impresión orgánica—la especie corporal—sea el acto de visión; o si se quiere, el conjunto de la impresión orgánica y la advertencia del alma. Verdad es—afirma Olivi—que el santo Doctor en el grave problema psicofísico estuvo siempre indeciso y fluctuante, y más que dar soluciones definitivas, asentó los fundamentos y señaló las directrices [26].

Si la teoría de las especies no sirve para explicar la cooperación de los objetos al conocimiento ¿valdrá la que proponen otros—y es más

---

[23] Aut poterit dici quod species exigitur ad repraesentandum obiectum ipsi potentiae, ut sc. sit ratio eius repraesentativa, ad quam repraesentationem potentia possit exire in actum cognoscendi et non aliter, et quod pro tanto dicatur esse actus cognoscendi ab ipsa specie, quia eius repraesentatio praeexigitur ad productionem ipsius (II, pág. 467).

[24] Ib., pág. 469.

[25] *In II Sent.*, q. 74 (III, pág. 122).

[26] Satis autem miror quomodo Augustinus, *VI Musicae* (cap. 5, núm. 9) et libro *De Quantitate animae* (cap. 24) dixit quod sentire res extrinsecas est idem quod non latere seu advertere et percipere passionem, id est, speciem corporalem ab obiecto impressam non in animam, sed in suum corpus. Nam hoc non esset sentire ipsum obiectum, immo solum esset sentire eius effectum et hoc prout iam existit in corpore sentientis.

Amplius vero miror quomodo *XI De Trinitate* (cp. 2) dixit quod species corporalis est ipsa visio, et quod actus visionis integratur ex duobus, sc. ex hac specie corporali et ex actuali intentione animae. Sed ut in prioribus quaestionibus per ipsius Augustinimet verba monstravi, ipse in hac difficultate processit ut fluctuans et investigans, sicut et in definitione de extramissione radiorum visualium (III, pág. 124).

agustiniana—de la mera excitación? La potencia es la única causa adecuada y total de su acto; pero necesita un excitante, un estímulo que la determine a obrar. El objeto no produciría ninguna forma en la facultad, ni el acto de conocimiento ni la especie previa; solamente la excita. Mas ¿cómo la excita?, pregunta acertadamente Olivi. Esta excitación no puede ser de otra manera que por la impresión de algo en la facultad o en su órgano; con lo cual venimos a parar a lo que se quería evitar, la acción de los objetos sobre la facultad, que para Olivi es totalmente inadmisible [27].

Y arguyendo contra su maestro Aquasparta y Marston añade: esta excitación o la advierte el alma, o no la advierte. Si no la advierte, ¿cómo se excita y se determina a obrar? Y si la advierte, señal de que la ha conocido; y si la ha conocido, luego el alma sin necesidad de excitante previo puede conocer [28]. Y continúa destrozando a golpes de silogismos por dos páginas largas la teoría de la excitación de la facultad por el objeto, tan bienquista entre los doctores franciscanos.

No es meramente labor negativa la de Olivi. Este ilustre franciscano creará, dentro de las teorías gnoseológicas, una de las construcciones más originales y completas de su escuela.

El problema que tiene planteado ante sí es el de la determinación específica de la facultad y el de la concurrencia del objeto. Dos expresiones de un mismo problema.

En cuanto a lo primero, nos dice Olivi que la facultad se determina formal y específicamente hacia un objeto particular por lo que él llama *actualis aspectus* de la facultad sobre el objeto.

Dico quod actus cognitivi efficiuntur a potentia, non tamen per solam nudam essentiam eius, immo in omnibus exigitur actualis aspectus super obiectum actualiter terminatus [29].

Tal es la tesis que tan solemnemente propone Olivi como única capaz

---

[27] Sextum autem, quod sc. potentia non possit excitari ab obiectis ad generandum huiusmodi species aut ad producendum suos actus, sic probant: obiecta enim non poterunt animam excitare nisi imprimendo suam similitudinem in ea [...]. Et ita redeunt omnia inconvenientia quae ex istis superius sequebantur (II, pág. 474).

[28] Aut anima advertit et sentit istam excitationem, aut non. Si non sentit, non videtur quod per hoc ad agendum excitetur. Si autem sentit et advertir, ergo prius apprehendit huiusmodi excitationem quam ipsum obiectum et etiam sequitur quod per se absque praevia alia excitatione fuerit potens ad generandum in se speciem vel actum per quam adverteret et sentiret huiusmodi excitationem. Mirabile est autem quare se ipsam aut alia quae sunt infra ipsam non potuerit absque alia excitatione advertere et sentire, sicut potest ipsam excitationem in se factam (ibid).

[29] *In II Sent*, q. 74 (III, pág. 113).

de conciliar—a su parecer—los diversos elementos del problema cognoscitivo sin dañar el dogma. El objeto no actúa sobre la facultad, con lo que se garantiza el espiritualismo. La facultad a su vez no produce el acto "per solam nudam essentiam eius", que así no se explicaría su determinación para obrar, ni se garantizaría tampoco su objetividad. Interviene el objeto, pero como aquí se insinúa ya y más adelante lo dirá claramente, interviene no eficientemente, sino terminativamente, esto es, como término del aspecto actual de la facultad.

Como se ve, todo el problema se concentra en explicar qué sea ese "aspectus actualis super obiectum actualiter terminatus". No es empresa fácil. Gracias a que el mismo Olivi nos ha dejado una detallada descripción, con lo que nos ahorramos de hacer interpretaciones por nuestra cuenta, que pudieran pecar de subjetivas. Dice así:

Est primo attendendum quid sit ille aspectus quo virtus cognitiva aspicit suum obiectum remotum vel propinquum, aut quo virtus influxiva aspicit in patiens propinquum vel remotum.

Ut autem hoc a rudioribus facilius capi possit, utamur ad hoc sensibili et grasso exemplo. Sicut enim ferrum aliquando recusum est velut massa informis et versus se involuta, aliquando vero per protensionem suarum partium acuitur in modum ensis; sic potentia cognitiva aliquando stat velut recusa et in se involuta, ita quod sua vis intentiva in nullum obiectum intendit, aliquando vero sic intra se protenditur et protendendo acuitur, quod est acute ad aliquod sibi obiectum intenta. Hunc autem modum existendi et se habendi vocamus eius actualem aspectum [30].

Es, pues, el *aspectus actualis* de la facultad una como evolución o transformación de la misma, por la que formalmente se determina y aplica a un objeto particular. Toda potencia activa tiene ante sí un campo dilatado de objetos a que aplicarse; pero en concreto no actuará ni se aplicará sino sobre uno en particular. Ahora bien, esta determinación y dirección o aplicación formal de la facultad hacia un determinado objeto es el aspecto actual, que la relaciona momentáneamente con él. Tal vez no sea otra cosa la *conversio facultatis* de que hablan algunos, por ejemplo San Buenaventura. Olivi cree que es más razonable distinguir el *aspectus* de la *conversio*, como el término de su "fieri", puesto que pasada la "conversio", la facultad puede continuar refiriéndose y actuando sobre el mismo objeto [31].

Este *aspectus actualis* es el puente lanzado desde el interior, con el que la facultad llega al objeto exterior. El "aspectus actualis" entitati-

[30] *In II Sent.*, q. 73 (III, pág. 63).
[31] Ibid.

vamente se apoya en la facultad, pero también se apoya en el otro extremo, en el mundo exterior, en cuanto que toda relación, todo "esse ad", se apoya en su término y está en él [32].

Es evidente que actuada y determinada así la facultad en la dirección de un objeto particular, su acto cognoscitivo, aunque inmanente y producido sin la menor influencia del objeto, necesariamente será conocimiento de este objeto y nada más.

Pero con esto no hemos hecho nada más que cambiar y trasladar el problema, o más exactamente cambiarle de nombre. Porque, ¿cómo explicar esa evolución y giro de la facultad hacia un objeto particular? ¿Cuál es la causa eficiente de ese "aspectus actualis"? Si lo produce la facultad por sí misma será tan indeterminado como la misma facultad; y entonces reaparecen con todo su vigor y fuerza contra este "aspectus actualis" las razones con que rechazaba Olivi la especie previa. ¿Cómo se determina la facultad y gira hacia el objeto, si no tiene ningún contacto con él? ¿No equivaldría esta solución a un idealismo o armonía prestabilita?

Olivi ha previsto la dificultad, y sale al paso de nuestras preguntas con otro de los grandes valores de su noética, su famosa *teoría de la simpatía de las facultades*. No es ciertamente una doctrina original suya, como la del "aspectus actualis", pues como hemos demostrado en otra parte [33] esta teoría de la simpatía o coligancia de las facultades aparece ya en Peckam y en Marston; pero ninguno de ellos la ha expuesto con tanta profundidad y se ha servido de ella tanto para la solución de problemas, ya filosóficos, ya teológicos, como Olivi. De donde bien puede considerársele como el gran patrocinador de esta teoría.

La única manera cómo el mundo de los cuerpos puede acercarse al alma espiritual es por la vía de la simpatía o coligancia natural de las facultades: *per viam naturalis colligantiae potest aliquid fieri a corpore in animam* [34]. Tal es la tesis oliviana. Y efectivamente, esta coligancia o simpatía de facultades tiene como efecto el que, al ser inmutada o afectada una facultad inferior, la superior quede por simpatía igual-

[32] Post hoc igitur est tertio attendendum quomodo praefatus "aspectus" transeat vel figatur aut frangatur vel reflectatur ubi simpliciter et absolute non est. Ad hoc igitur sciendum quod "esse in" sumitur aequivoce multis modis [...]. Nam aliquando "esse ad aliud" vel directum vel coordinatum "ad aliud", vocamus "esse in illo", et praecipue quando directio et coordinatio habet quamdam efficatiam cuiusdam magnae intimitatis seu fortis et firmae adhaesionis. Et secundum hoc aspectus visivus dicitur esse in loco illo ad quem est directus et intentus (ibid., pág. 65).

[33] *La actividad cognoscitiva en los escolásticos del primer período postomista*. PENSAMIENTO, 4 (1948), 167-202.

[34] *In II Sent.*, q. 72 (III, pág. 30).

mente afectada e inmutada. Lo cual se comprende perfectamente, si tenemos presente la realidad de la unión substancial del alma y del cuerpo. Este es el fundamento último de la simpatía [35].

Pero Olivi no se contenta con esta afirmación: da un paso más y añade algo muy importante para la comprensión de la teoría, que no habían dicho sus antecesores y que constituye la verdadera formulación filosófica de la simpatía de las facultades: a saber, la radicación de todas ellas en la misma esencia del alma. La unión substancial podía explicar la repercusión en el alma de la impresión orgánica; pero no es esto todo. Había que dar la razón de las repercusiones entre las diversas potencias; que en esto precisamente está lo original de esta teoría y la clave de su éxito. En efecto, si las facultades sintonizan entre sí y hay armónica correspondencia entre ellas, entre el sentido y el entendimiento, entre las cognoscitivas y las apetitivas y motoras, es porque todas ellas radican en la misma alma. Y como ulteriormente el alma, base psicológica de todas ellas, está coligada substancialmente con el cuerpo, se explica perfectamente que cualquier impresión ejercida en el organismo por un cuerpo exterior se pueda retransmitir a todas las facultades según la diversa naturaleza de ellas [36].

Mas no es esto sólo. La tesis agustiniana, que hace suya tan magistralmente Olivi, tiene una segunda parte. El objeto no solamente interviene por vía de simpatía en la especificación y determinación del aspecto actual de la facultad; sino también y de manera principal como término especificante del "aspectus actualis" y de su acto. El objeto no sólo

---

[35] Sed et huius ratio patere potest ex praedictae unionis consubstantialitate, intimitate et firmitate et ordine. Impossibile est enim unum consubstantialium intime et firmissime unitorum mutari quantum ad ordinem et modum unionis quo ad alterum se habebat, quin et in altero mutatio necessario consequatur. Ergo impossibile erit corpus et eius sensualitatem mutari, prout habent ordinem ad existere seu ad modum existendi partis intellectivae, quin et modus existendi partis intellectivae mutetur...

Unde sicut videmus in partibus corporis continui quod ad motum unius sequitur motus in omnibus aliis, quamvis impressio motoris seu eius influxus solummodo fiat in illa, quae eius virtuti et actioni subicitur, sic non est mirum, si ad retractationem seu immutationem indebitam aspectus virium inferiorum sequatur consimilis retractatio seu immutatio in aspectibus potentiarum superiorum, quamvis impressio agentis non fiat alia in eis. *In II Sent.*, q. 59 (II, pág. 546).

[36] Ulterius sciendum quod colligatio spiritus ad corpus, *propter quam motus vel dispositio unius redundat in alterum*, consistit principaliter in formali unione spiritus ad corpus tamquam ad suam materiam, et corporis ad ipsum tamquam ad suam formam. Quae quidem unio non potest dari spiritui rationali, nisi a Creatore. Secundarium vero *consistit in concursu plurium potentiarum animae in eadem materia spirituali ipsius animae*. Utrobique autem est identitas materiae, causa quare ad impressionem directe factam in corpore sequatur aliquis efectus in anima, acsi prima impressio facta in corpus esset quaedam motio ipsius animae. Est enim pro tanto motio eius, pro quanto est motio suae materiae. *In II Sent.*, q. 72 (III, pág. 34).

coopera a la existencia del acto por vía simpática, sino que es también término especificante del mismo [37].

Es evidente que esta cooperación terminativa del objeto no tiene nada de eficiente. Es una verdadera cooperación, pues sin ella no existiría el acto; y una cooperación especificante, pues el objeto es quien únicamente determina la cualidad y particularidad del conocimiento. Mas ¿cómo se lleva a cabo esta cooperación terminativa de parte del objeto? Dejemos también aquí la palabra a Olivi para no desfigurar su pensamiento y empobrecer su magnífica declaración.

Circa quartum vero principale, quomodo sc. obiectum, in quantum terminat aspectus et actus potentiarum, cooperetur specificae productioni eorum, sciendum quod obiectum, in quantum est talis terminus, habet rationem termini fixivi et illapsivi et praesentativi et sigillativi seu configurativi et repraesentativi seu cognitivi. Nam actus et aspectus cognitivus figitur in obiecto et intentionaliter habet ipsum intra se imbibitum; propter quod actus cognitivus vocatur aprehensio et apprehensiva tentio obiecti. In qua quidem tentione et imbibitione actus intime conformatur et configuratur obiecto; ipsum etiam obiectum se ipsum praesentat seu praesentialiter exhibet aspectui cognitivo [38].

Dos causas, pues, concurren en definitiva a la producción del conocimiento, de las que casi tenemos experiencia en nosotros mismos. De una parte la facultad, puesto que la conciencia nos revela nuestro propio hacer, que en el acto cognoscitivo es algo que brota al empuje de nuestra facultad o potencia cognoscitiva. De otra parte el objeto, de quien recibe el acto toda su especificación y configuración. En este sentido se explicaría también esa experiencia de cierta pasividad respecto del objeto, cuya presencia e influjo aguardamos y necesitamos. Esta segunda experiencia sin duda es la que ha fundamentado el pasivismo cognoscitivo propugnado por los aristotélicos, que sin embargo ha cometido el error de no prestar atención a la primera y más vital experiencia y a los solidísimos argumentos que la confirman [39].

---

[37] Quarta est beati Augustini dicentis in nullum spiritum posse fieri aliquid a corpore per rectum influxum, sed *solum per modum colligantiae et per modum termini obiectivi* (III, pág. 15).

Obiectum, in quantum terminat aspectus et actus potentiarum, cooperatur specificae productioni eorum (ib., pág. 35).

[38] Ib., III, pág. 35.

[39] Ulterius sciendum quod, quia ad actum cognitivum concurrit duplex causa praedicta: idcirco experimentaliter sentimus in ipso duas rationes quasi oppositas. Nam pro quanto exit ab interno principio cognitivo, sentimus quod est actio nostra et quoddam agere nostrum a nobis exiens et quasi in obiectum tendens et illud intendens. Pro quanto vero fit ab obiecto tamquam a terminante, videtur nobis esse quasi quaedam

Así, pues, aunque el conocimiento no proceda del objeto como de causa eficiente en sentido propio—a lo cual se opone su inmaterialismo—, sin embargo procede de él como de término necesario y especificante. En este sentido se le podría considerar como eficiente del conocimiento de una manera amplia, puesto que reúne ciertos caracteres propios de la causa eficiente [40].

Es tan necesaria esta presencia del término del conocimiento para la producción del acto, que en el caso de ausencia o no existencia del objeto, ha de hacer sus veces una especie, que llama Olivi *rememorativa*. Sin un término real, el conocimiento terminaría en la nada, sería conocimiento de nada; lo cual es un absurdo [41]. Esta especie rememorativa no sería producida por el objeto exterior, sino por el primer conocimiento habido por simpatía de ese objeto. Con lo cual se evitan los inconvenientes que contra la primera especie objetaba Olivi.

Tales son las líneas fundamentales de la noética oliviana. En primer lugar, sostiene la actividad de las facultades cognoscitivas en contra del pasivismo aristotélico, y afirma resueltamente la supremacía de esta actividad sobre cualquier otra actividad orgánica o corporal. En segundo lugar, *rechaza toda clase de especies intencionales,* que no sean el mismo acto de conocimiento. Al suprimir este puente de las especies intencionales entre el objeto y la facultad, desarrolla una interesante y original *teoría de la coligancia o simpatía de las facultades,* que puede con ventaja sustituir a la aristotélica de las especies.

B. Pérez Argos, S. I.

---

passio ab obiecto et cum ipso obiecto intra nos illapsa, acsi ipsum obiectum esset in intimo nostrae potentiae impressum et illapsum.

Et propter hanc secundam experientiam moti sunt fere omnes illi qui dixerunt actus cognitivos et etiam affectivos influi et imprimi a suis obiectis immediatis, non attendentes primam experientiam cum suis fundamentalibus rationibus superius tactis et in quaestionibus sequentibus amplius tangendis, nec attendentes quomodo utraque experientia potest salvari et verificari per concursum duplicis causae et causalitatis iam praemissae ((II, pág. 38).

[40] Quamvis enim cognitio non sit ab obiecto sicut ab agente proprie sumpto, est tamen ab ipso ut terminativo aspectus activi et sui actus; et pro tanto est ab obiecto tamquam ab agente large sumpto et ideo exigitur ibi praesentia obiecti et ultra hoc defixio aspectus in ipsum (III, pág. 39).

[41] Et ideo quando res exterior per se non obiecitur aspectui, oportet quod loco rei obiciatur aspectui aliqua *species memorialis*, quae non est principium actus cognitivi, nisi solum per modum obiecti terminativi et repraesentativi (III, pág. 113).

NOTAS, TEXTOS Y COMENTARIOS

UNIDAD Y MULTIPLICIDAD DE LAS FORMAS HILEMORFICA Y EXISTENCIAL EN EL AMBITO DEL SER

¿Con qué derecho podemos hablar de "el Ser"? O en otros términos ¿es la unidad o la multiplicidad lo primario en el Ser?

Si nos atenemos a lo que nuestra experiencia nos ofrece como dato primario, hemos de confesar que la multiplicidad es lo primero que captamos en nuestra vida terrestre. Todo nuestro organismo se siente sacudido por una serie de impresiones múltiples. Cuanto existe a nuestro alrededor, está sometido a la ley del movimiento. Entendiendo el movimiento en un sentido amplio de mutación y cambio.

Este metabolismo universal de cuanto nos rodea nos enfrenta desde un principio con la insuficiencia radical del universo. No hay nada ni nadie que se baste a sí mismo. Todos necesitamos de todos para subsistir. Ante esta indigencia individual se nos abre la incógnita de una doble hipótesis: si cada ser individual no subsiste por sí mismo y tiende a superar su limitación en la comunidad de otros seres, o hay que buscar un Ser cuya subsistencia se baste a sí misma y sea la razón de la subsistencia de los demás seres o la suma de todos los seres constituye una estructura cuya subsistencia hay que buscarla en la totalidad de los mismos, ya que en cada uno no puede encontrarse. En todos los casos siempre existe una tendencia en nosotros a unificar toda esa multiplicidad ontológica en el plano metafísico de la subsistencia. Es el grave problema de lo uno y de lo múlitple, que tanto ha preocupado a los hombres desde el origen del filosofar.

No es nada fácil conciliar esos dos extremos de lo uno y de lo múltiple. Desde la unidad óntica de Parménides hasta el continuo fluir de una realidad esencialmente multiforme a lo Heráclito, las fluctuaciones se repiten en la Historia de la Filosofía. Sócrates trató de hacer la síntesis en un doble plano: el de la unidad en un orden gnoseológico y el de la multiplicidad en el orden existencial. Platón hace objetivo al contenido gnoseológico unitario y lo proyecta hacia su mundo ideal. La multiplicidad habría que relegarla a la realidad informe del mundo de la materia.

En este ambiente histórico surge la figura de Aristóteles. Con un hondo sentido realista no puede menos de admitir la multiplicidad y el cambio en cuanto entra en el ámbito de nuestra experiencia sensible. ¿Cómo explicar este

cambio? La observación del dato empírico le suministra dos elementos: en todo cambio hay un término nuevo que antes no existía y otro antiguo que ha sido el objeto de la trasformación. Esta naturaleza del ser móvil le descubre la estructura interna de su constitución hilemórfica. Para que haya cambio es necesaria la existencia de un ser que esté en potencia para recibir una nueva perfección o acto, que se comunicará a dicha potencia según su propia capacidad. Para Aristóteles esa potencia es la materia, y el acto es la forma. La materia es la medida de la forma, y también la causa de su limitación. Pero limitar una forma es lo mismo que no agotar todas sus posibilidades de perfección. Es decir, que la materia, al ser la causa de la limitación de la forma, es también la explicación de que la forma se pueda multiplicar en sus distintas posibilidades. En consecuencia, todo ser que cambia está compuesto de materia y forma o de potencia y acto. Y esta composición hilemórfica es la que determina la multiplicidad de los individuos que participan de la misma forma. El principio motor, en cambio, de los seres, en última instancia, es un ser en acto, que por lo mismo que es acto, no consta de materia. No creamos, sin embargo, que esa moción del primer principio se ejerce en el orden de la eficiencia causal. El dinamismo de la naturaleza móvil se despliega únicamente en la línea de una tendencia teleológica hacia el Bien. Con este sistema explicaba Aristóteles los cambios de las cosas.

Más tarde el Cristianismo se enfrenta con esta concepción aristotélica del universo y se encuentra con que es totalmente insuficiente para explicar el problema de la creación. Para el Estagirita la materia es eterna y se presupone a todo cambio. Pero en un sistema que admita la creación, existe un cambio mucho más radical, para el que no se presupone ni siquiera la existencia de la materia: es el paso del no ser al ser. En ese cambio originario ¿se exige también un esquema del tipo materia y forma? Así lo sostiene una de las teorías dentro de la Escolástica. Y puesto que se dan seres inmateriales que pasan del no ser al ser, el esquema correspondiente a este cambio radical sería el de la composición entre esencia y existencia. La esencia sería la potencia medida de la forma existencial, y por lo mismo causa de su limitación y multiplicación.

En resumen, toda forma existencial o acto que no se recibe en una potencia realmente distinta es infinito. Para que sea finito y se pueda multiplicar en varios seres que no agoten la posibilidad del acto, es necesario que dicho acto sea recibido en una potencia distinta. Pero esta multiplicación puede ser específica o individual. La recepción del acto existencial en la potencia realmente distinta de la esencia es la causa de su multiplicación específica. Y si sólo se da esta recepción, no tendremos más que especies distintas. Para que estas especies se puedan multiplicar individualmente, es necesario que esa forma específica sea recibida en la potencia material. Y esto porque sólo la materia posee la cuantidad, que por definición es una realidad, cuya esencia es tener unas partes fuera de las otras: es decir, que por definición implica una multiplicidad numérica.

Vamos a procurar brevemente descubrir lo que hay de verdad en el fondo de toda esta argumentación, sin entrar en la polémica que cuestiones más accesorias han suscitado en el seno de la Escolástica.

Ante todo hay que distinguir dos órdenes de cosas que es muy fácil confundir en una trasposición de planos lamentable. No es lo mismo la multiplicidad en el orden lógico que en el orden físico-metafísico. La multiplicidad de predicación de un universal no se puede confundir con la multiplicación física de los seres contingentes. Tenemos, pues, que buscar la causa que posibilite ambas multiplicidades.

Analicemos en primer lugar el porqué de la multiplicidad física de la materia. Es múltiple, porque su cuantidad le hace colocar unas partes fuera de las otras. En último término la raíz de esa multiplicidad es que una parte, al estar fuera de la otra, no es la otra: una parte no se extiende más allá de los límites de su propia esencia. La raíz de esta multiplicidad física de la materia es la finitud de sus partes, ya que dondequiera que hay finitud, hay posibilidad de más y de menos.

La única condición de que esa posibilidad de más y menos cuaje en una realidad multiforme, es la actualidad de otro ser, que la haga brotar de la nada a la existencia. Tan sólo queda la duda de si aún en este orden material es posible una diferenciación meramente numérica, o en toda individualidad se requiere una diferenciación estrictamente cualitativa. Creemos que la diferenciación meramente numérica no se ha descubierto hasta ahora en ningún ser físico, y este hecho de la no existencia, o al menos de la no constatación, es un dato que hace pensar en su imposibilidad. Enseguida insistiremos en la raíz de esta probable imposibilidad.

Trasladándonos a un campo de lo finito más amplio que el meramente material, en él encontraremos las mismas características que en la materia con respecto a la multiplicidad. Al ser finito, admite sus más y menos. Si esos más y menos se refieren a un orden esencial, los otros seres más o menos perfectos diferirán entre sí esencial o específicamente. Si el más o menos se refiere a un orden accidental, la diferencia será individual.

Como en el orden material, la única condición de que cuaje en la realidad esa multiplicidad esencial o accidental será una causa que haga brotar esos seres de la nada a la existencia. En último término la raíz de la multiplicidad física estribará en la distinta imitabilidad de la causa que la reduzca a la existencia. Es decir, que para que haya una diferenciación de seres, lo único que se requiere es que sean finitos y que su diferenciación responda a la distinta imitabilidad de una causa que pueda reducirlos a la existencia.

Hay que reconocer que a primera vista no aparece una repugnancia intrínseca en una diferenciación meramente numérica de los seres. Pero si es verdad que estos seres sólo numéricamente distintos no aparecen desprovistos de inteligibilidad (aunque también resulta difícil probar su posibilidad positiva), mas la mera repetición numérica de los seres no ofrece ningún motivo determinante a la acción de una causa inteligente. Y tal vez en este plano de los principios extrínsecos la carencia de una finalidad en la producción de términos que no añadan más ser a los ya existentes podrían decidir la cuestión en un sentido negativo a su posibilidad. Y de esta manera el paralelismo entre realidad múltiple finita e imitabilidad causal exigiría una diferenciación cualitativa, ya que la meramente numérica no se ve cómo responda a una distinta imitabilidad de la causa, a no ser que la diferenciación me-

ramente numérica arguya una dinamicidad más perfecta en la causa. Pero será difícil que esa mayor dinamicidad no provenga de una mayor perfección cualitativa, inherente al menos en la suma de los individuos.

Podría objetar alguno que no bastaría la finitud para probar la multiplicidad física. Si pudiese existir un ser finito que en su entraña implicase la existencia, repugnaría su multiplicabilidad. Al tener la existencia en su esencia, como todo lo existente es individuo, una esencia individua es inmultiplicable, ya que individuo multiplicable es una contradicción manifiesta.

La objeción es válida y no hay más que dos caminos para resolverla: o incluir la contingencia en lo finito o exigir la contingencia además de la finitud como condición de la multiplicabilidad física. El entrar ahora en más detalles sobre las implicaciones mutuas de lo finito y de lo contingente nos llevaría más lejos del fin que nos hemos propuesto en el presente trabajo. A mi juicio un análisis fenomenológico del ser finito descubriría la radical insuficiencia de su naturaleza e introduciría en su seno la contingencia como algo identificado íntimamente con su esencia. Así como la diferencia del contingente para existir acusaría una insuficiencia existencial que no puede liberarse de la finitud de su dependencia dinámica en el orden del ser.

Efectivamente, la finitud es un prerrequisito necesario para la contingencia, ya que todo ser infinito ha de ser necesario. Pues si es infinito, contendrá todas las perfecciones posibles. Ahora bien, la necesidad de la existencia es una de las perfecciones más estimables que puede tener una esencia. Nadie podrá negar que es mucho mejor existir que no existir. Luego el ser infinito es necesario, y la finitud será una condición previa para la contingencia. Luego todo ser contingente necesariamente ha de ser finito. Pero yo diría más: en la entraña del ser finito anida la contingencia como uno de sus constitutivos esenciales. El finito necesariamente ha de ser contingente. Al enfrentar al finito con el infinito, la necesidad y la contingencia brotan de su intimidad como un chorro de luz ante nuestra intuición fenomenológica. Como el infinito se basta a sí mismo en su plenitud ilimitada, el finito, al carecer de una realidad ulterior posible, en la insuficiencia de su esencia está traicionando la insuficiencia de su existencia por sí mismo.

Si esta finitud dependencial admite siempre una multiplicidad de ramificaciones hacia distintas diferenciaciones individuales, o si para esta multiplicación de individuos finitos se requiere, además de la causa, otro principio radical, intrínseco explicativo de su finitud en el orden metafísico, es una cuestión que a mi juicio no podrá deducirse del mero análisis del contingente. La contingencia nos fuerza a una diferenciación entre esencia y existencia. No nos interesa por ahora precisar la naturaleza de esta diferenciación. Pero creemos que nada se opondría, si partimos sólo de la nota de contingencia, a que un ser contingente agotase todas las posibilidades en la línea de una perfección específica determinada. En este caso la finitud dependencial sería incompatible con la multiplicación en otros individuos finitos dentro de la misma especie.

Algunos han querido ver en la contingencia el principio radical de multiplicación metafísica dentro de la misma especie. Conviene ante todo deshacer

el equívoco latente en la palabra contingencia. La indiferencia del contingente puede desplegarse en una doble línea: en la de la existencia y en la de la individuación. Un estudio de las dos direcciones nos ayudaría a no embrollar más el problema. La individuación y la existencia tienen muchos puntos de contacto, pero no hay que confundirlas de ninguna manera. A veces se implican mutuamente. La existencia exige siempre, como condición previa, la individuación: nada puede existir que no sea individuo. Pero la individuación no va siempre acompañada de la existencia. Puedo yo concebir una esencia perfectamente individualizada en el mundo de la posibilidad sin que esté aún revestida de la última determinación de la existencia.

Esto nos lleva a admitir dos clases de necesidad correlativas a las dos maneras de contingencia: la necesidad de la existencia y la necesidad de la individuación. Todo ser que necesariamente implique la existencia, tendrá que ser necesariamente individuo. Pero la necesidad de la individuación no reclama necesariamente la de la existencia. Puede darse perfectamente un ser dotado de la contingencia existencial y que posea una necesidad de individuación. La ausencia de la existencia ha eliminado de la esencia uno de los impedimentos de la multiplicabilidad, cual sería la individuación implicada en la existencia. Pero de ninguna manera ha arrastrado consigo a la individuación, cuya necesidad puede venir reclamada por otros principios metafísicos distintos de los de la existencia. Lo único que se desprende de la contingencia existencial es que al no tener el contingente en sí mismo la razón de su existencia, la posibilidad de su entrada en juego con los demás seres en el campo existencial depende de la dinamicidad de su causa.

Más aún, en el orden físico creemos que la única razón de la multiplicidad de los seres hay que buscarla en la dinamicidad de una causa dotada de una pluralidad de imitabilidades y en la finitud y contingencia existencial de los seres multiplicables. La pluralidad de imitabilidades, como fundamento último. La finitud, como explicativa de los más y menos en los distintos seres. Y la contingencia, como nexo causal que liga necesariamente la existencia de este ser con la dinamicidad de un principio extrínseco al mismo.

El argumento más fuerte para la inclusión de la contingencia individual en la esencia del ser finito, y por lo tanto, para su multiplicabilidad en el orden físico, lo hemos encontrado en la paridad que presenta todo ser finito con la materia.

En último análisis la única razón para la multiplicidad del ser material la hemos descubierto en la finitud de sus partes y en la existencia de una causa que les confiera la existencia. Lo mismo habrá que decir de cualquier ser, aun inmaterial, que tenga estos dos puntos de contacto con la materia. Es decir, que sea finito y que dependa de una causa para su existencia. Si es finito admitirá la posibilidad de más y menos, o sea de otros seres específica o individualmente distintos. Y lo único que se necesitaría para actualizar esa posibilidad es que haya una causa que la reduzca a la existencia.

Prescindiendo, por lo tanto, de las implicaciones mutuas de lo finito y de lo contingente, bastará que estas dos notas se den en un ser, para que dicho ser sea multiplicable.

Lo único que destruiría esta paridad de cualquier ser finito y contingente

con la materia sería un principio metafísico que exigiese una composición extramental para la diferenciación individual dentro de la misma especie. Enseguida veremos hasta qué punto estas estructuras mentales postulan otras paralelas como fundamentos ontológicos en el orden metafísico.

Mientras tanto, ateniéndonos únicamente a este orden físico no parece que se requiera otra cosa para la multiplicabilidad física de los seres más que una causa dotada de una pluralidad de imitabilidades y la finitud y contingencia de los seres multiplicables. Y con esto hemos aunado lo uno y lo múltiple en el orden físico: toda la perfección de los seres finitos múltiples tiene cabida en la perfección eminencial del Ser infinito único e inmultiplicable.

Ahora bien, de una multiplicidad física fluye necesariamente la composición, por lo menos lógica, de los seres que pertenecen a esa multiplicidad.

Efectivamente, la multiplicidad lleva consigo la diferenciación. Si la diferencia es meramente individual, nuestro entendimiento puede fijarse en el aspecto común en que son semejantes y prescindir del aspecto diferencial de su individuación. Si la diferencia es esencial, habrá que admitir una composición lógica esencial de tipo género y diferencia específica. Como suponemos, además, que toda esa multiplicidad física proviene de un Ser único y común, y las perfecciones de los efectos están precontenidas en las causas, todavía nuestro entendimiento puede englobar toda la realidad efecto-causa en la visión unitaria que confunde a todas las diferencias desde la vertiente de su semejanza existencial. Hemos dicho que esta composición es puramente intelectual. Ya que uno de los elementos que intervienen en ella es siempre el elemento común idéntico a esa pluralidad de seres: es decir, un universal o un análogo. Y ninguno de los dos pueden existir en la realidad tal como yo los pienso.

Pero esta composición lógica nos plantea un problema metafísico. ¿Puede mi entendimiento distinguir las partes de un compuesto lógico sin enraizarlas en un compuesto físico-metafísico? O en otros términos, esa distinción lógica ¿no se fundará en una distinción real intrínseca a todos los seres finitos y, por lo tanto, multiplicables?

Efectivamente, si queremos que nuestra composición lógica no sea puramente ideal, habrá que darle el fundamtnto de una distinción real que la haga objetiva. El entendimiento no es una potencia creadora de su objeto, sino meramente descubridora del mismo, y no puede afirmar más que lo que ha visto en la realidad. Si compone dos elementos, viéndolos como distintos, es porque de alguna manera los ha descubierto distintos en la realidad.

Se discute dentro de la Escolástica si esa distinción real ha de ser intrínseca a cada ser en la forma de potencia y acto realmente distintos, o basta con que sea extrínseca. No vamos a entrar ahora en esta cuestión tan debatida. Lo único cierto en esta materia es que todo ser finito está sometido a la ley del cambio, ya que es susceptible de aumento o disminución, bien sea en un orden esencial o en un orden accidental. Ahora bien, para que ese cambio se pueda verificar en forma de aumento o disminución, y no de mera sustitución es necesario que ese ser finito conste de potencia y acto ya sea de materia y forma o bien de sustancia y accidente.

Mas lo que no parece tan evidente es que esta composición física sea el fundamento de la composición lógica de que antes hablamos. Para eso basta fijarse en que los elementos que integran la composición lógica no son los mismos que los de la composición física. Materia y sustancia no son lo mismo que naturaleza y esencia; ni forma y accidente son lo mismo que individuación o existencia, o viceversa.

A mi juicio, la raíz de la diferenciación lógica hay que buscarla, por lo menos, en la totalidad de la multiplicidad. La excedencia o defecto de cada uno con respecto a la perfección de los demás hace que mi entendimiento se pueda fijar en lo común y prescinda de lo diferencial. En la realidad de cada individuo tanto lo común como lo diferencial están fundidos en la unidad de un mismo ser. Lo único que da pie a la cisura intelectual es, por una parte, la semejanza ontológica de cada ser con los demás del universo, basada en el origen común de todos ellos; por otra parte la limitación de nuestro entendimiento que ante la complejidad del concepto de semejante no puede penetrarlo más que concentrando su atención sobre los dos aspectos implicados en toda semejanza: el de la identidad y el de la diferenciación.

Esto mismo podríamos decir en su tanto del compuesto esencia y existencia. El cambio que ha originado su escisión no es un cambio como los demás. En todos los cambios ordinarios partimos de un elemento realmente existente. Mas en el paso del no ser al ser el punto de partida, si atendemos al ser nuevo, es la nada, y si atendemos a su causa, es un ser existente que posibilita la recepción de la forma existencial. Esta recepción no hay que concebirla como la actualización de una potencia anteriormente existente, ya que antes de la forma existencial no existe más que la nada; sino como la posición en el ámbito del ser de una esencia anteriormente posible y que ahora pasa al dominio de la existencia. Es verdad que al desaparecer la forma existencial o al prescindir de ella, todavía subsiste la esencia en un contenido intelectual proyectado hacia el mundo de los posibles. Pero tal vez no sea esencial el desdoblamiento ontológico, intrínseco al ser finito, de esencia y existencia. La composición se abre a nuestro entendimiento al analizar la estructura del contingente. Hay en él una esencia que puede asumir dos estados distintos, el de la mera posibilidad en su causa y el de la actualidad animada por la forma existencial.

Esto es lo único que nos parece esencial al problema que acabamos de analizar: en el orden físico, una multiplicidad basada en la finitud y contingencia existencial de los seres multiplicables y reducible a unidad gracias a la continencia eminencial de las perfecciones finitas en la plenitud omniperfecta del Ser infinito. En el plano lógico, una estructura mental que concibe al ser finito en la complejidad de un doble principio: un concepto común encarnación de la semejanza óntica de los seres y un concepto diferencial revelador de sus discrepancias individuales.

El fundamento metafísico de esta estructura mental ha dividido a los filósofos en direcciones opuestas, según la distinta interpretación que cada escuela da al fenómeno de la abstracción. Algunos exigieron una distinción real en los seres correspondientes exactamente a nuestras expresiones mentales. Esto exigiría la existencia de un universal ontológico, que fué desde

un principio rechazado comúnmente como algo contradictorio y absurdo. Otros admitieron en la misma realidad formalidades distintas, que sin llegar a establecer una distinción real, darían al ser físico una estructura metafísica objetiva que sería el fundamento de la distinción de razón. O tal vez esta última sería una expresión mental del conjunto ontológico de formalidades. Por último, la corriente más común que admite una estructura exclusivamente mental, pero con un fundamento ontológico. Sin embargo, aun en la asignación de este fundamento hay dos interpretaciones distintas. Para unos la distinción mental ha de fundarse en una distinción real físico-metafísica dentro del mismo individuo, de materia y forma o de esencia y existencia. Otros, en cambio, no exigen más que el hecho de la multiplicidad física, que da un fundamento real a la distinción mental, si bien extrínseca al ser del que se hace la distinción; exigen además el fundamento de la finitud y de la contingencia intrínseco al ser. La variedad de opiniones está indicando que no pisamos un terreno firme, y que, si exceptuamos a la primera, nos encontramos en un campo de mera probabilidad, en el que lo único cierto es la existencia de un universal abstraído mentalmente de la individuación y la necesidad de admitir un fundamento ontológico para esa abstracción. El determinar ulteriormente la naturaleza de este fundamento es mucho más problemático y para decidirlo habría que meterse a fondo en todo el problema de la abstracción, del que no pretendemos ocuparnos por ahora.

Con esto creemos queda suficientemente probado que la forma hilemórfica y la forma existencial, concebidas como partes de un compuesto de acto y potencia, pertenecen ambas al dominio del ser finito y contigente. Pero esta pertenencia no implica necesariamente su inclusión en el mismo género de composición con su potencia respectiva. La base de dicha composición radica en última instancia en la finitud y contingencia del ser complejo.

Y esta finitud y contingencia en su tensión dinámica hacia el infinito es la que emerge en primer término como la diferencia radical y última del ser creado, cuando se enfrenta con el Ser Increado en el ámbito de la unidad confusiva del ser universal. De esta manera la multiplicidad óntica del ser finito queda englobada en la unidad eminencial del Ser Infinito, y ambos —finito e Infinito—, se sintetizan en la unidad inteligible del ser común. Con lo cual los dos extremos—lo uno y lo múltiple—pueden subsistir armonizados en los diversos planos de inteligibilidad.

Salvador Gómez Nogales, S. I.

Facultad de Filosofía,
Alcalá de Henares. Madrid

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

CLEMENTE FERNÁNDEZ, S. I.: *Metafísica del conocimiento en Suárez*, colección "Estudios onienses" serie III vol. IV; 140 págs., 25 × 15 cm. Madrid, 1954.

Las relaciones entre el conocimiento del universal y el del singular constituyen uno de los temas en los que se fusionan los problemas del conocimiento y del ser en las bases mismas de la metafísica. Por eso las soluciones dadas a esa cuestión sirven para caracterizar doctrinalmente los grandes sistemas filosóficos. Entre estos figura en primera linea el contenido en las *Disputationes Metaphysicae* del Doctor Eximio Francisco Suárez cuya doctrina se completa en otras obras del mismo insigne teólogo y filósofo, particularmente en los tratados *De angelis, De anima y De Deo*. Pocas doctrinas han suscitado a lo largo de la historia del pensamiento filosófico humano controversias tan apasionadas como la doctrina de Suárez. Sus partidarios más moderados le consideran como un continuador y perfeccionador de Santo Tomás, como éste lo fué de los grandes pensadores de los siglos precedentes. Sus más amargos adversarios le juzgan como el verdadero progenitor de la filosofía moderna en todos los errores que ésta ha traído. Particularmente los tomistas, movidos de su exclusivismo fanático, ven en él el impedimento más colosal para ese exclusivismo propio. Naturalmente el punto céntrico de la contienda está en el problema del ser y del conocer. A éste ha dirigido su atención y su estudio y esfuerzo el P. Fernández en su obra, enfocándolo desde el ángulo de las relaciones entre el conocimiento del singular y el conocimiento del universal. Después de una breve introducción de unas seis páginas en la que el autor expone la trascendencia filosófica del problema, la obra se halla dividida en dos partes. La primera, de unas noventa páginas, está dedicada al tema de "las condiciones generales del conocimiento intelectual humano" y se halla dividida en cuatro capítulos: 1 el juicio, acto del conocimiento objetivo; 2 la materia del juicio, el concepto universal; 3 continuación del anterior; y 4 la forma del juicio. La segunda parte, de unas 25 páginas de extensión, se divide en dos capítulos y trata de las "condiciones especiales del conocimiento humano". En el primer capítulo se estudia el orden en el proceso de determinación del objeto inteligible; en el segundo el conocimiento del universal específico. Bien se puede decir que el estudio de CF. se caracteriza por las cualidades que constituyen la perfección científica y filosófica en un trabajo de investigación y crítica del

pensamiento de un gran autor. El campo de sus indagaciones son los textos completos, auténticos y decisivos para el conocimiento directo de ese pensamiento. El lector se queda satisfecho de que en este punto no tiene que temer truncamientos, omisiones, interpolaciones del comentarista. El examen de ese campo es imparcial y sereno. La crítica de CF. nos da, muchas veces, la sensación de que es una operación de bisturí. No le duelen prendas cuando se trata de censurar a su autor por inexactitud, ambigüedad, imperfección de concepto y, si llega el caso, por lo que el investigador juzga error del doctor Eximio. Pero tampoco es tímido en señalar los grandes aciertos que, en la depuración de la teoría escolástica del conocimiento, debe a Suárez la filosofía moderna. En este punto la aportación científica del estudio de CF. es de notable valor. Aun para muchos que se profesan suarezianos resultará una novedad leer que en la teoría suareziana del conocimiento se afirma el conocimiento del universal (mejor, de varios universales, según el grado de la predicación) como forma de todo juicio sobre el singular, juicio que es el conocimiento perfecto de la realidad. El estudio que sobre esta cuestión hace CF. de los textos de Suárez es detallado y escrupuloso, y las consideraciones que por su propia cuenta adiciona para aprobar o para discrepar revelan un pensador de estirpe escolástica tan penetrante como comprensivo. Para los adversarios de Suárez el estudio documentado y frío de CF. es una nueva demostración de que en sus acusaciones revelan un lamentable desconocimiento de la doctrina del teólogo granadino, y, lo que es menos justificable, una casi total deficiencia de la lectura de sus obras.

El conjunto de la lectura de esta obrita confirma un modo de ver el proceso de la escolástica que a algunos neoescolásticos nos es especialmente caro: Suárez defendió la verdadera teoría del ser y del conocimiento de la irrupción nominalista; pero la limpió de la herrumbre del realismo exagerado que traía desde los grandes pensadores griegos, y quizá desde antes. Bien hubiéramos querido que en ambas conclusiones, en la del capítulo segundo de la primera parte y en la general de la obra, hubiera explicitado más esta consecuencia. Sin embargo, acaso esto hubiera disminuído ese tono de fría y objetiva exposición y crítica en que se mantiene todo el trabajo. Por otra parte ahí están, bien probadas. las premisas. La consecuencia cae como fruta madura. También se desprende otra conclusión en favor de la misión realizada por la obra metafísica de Suárez: éste libra a la teoría del conocimiento del peligro agnóstico y kantiano de que adolecen los sistemas escolásticos que exageran el influjo primario del conocimiento del universal. Copiamos de CF. en la página 7: "La solución expeditiva de todos los sistemas de inspiración más o menos platónica, que, para salvar tal valor absoluto del conocimiento metafísico, suprimen toda colaboración de la sensibilidad, no hace sino sumirnos en nuevos problemas, pues aparte de que suponen la negación de un hecho cierto de experiencia, ponen en peligro la objetividad del conocimiento al privarle de una base segura". Verdad es que todos los escolásticos explícitamente afirman esa colaboración de la sensibilidad. Pero ¿es esto conciliable con ciertas teorías sobre el conocimiento del singular "per conversionem ad phantasma"?

Los reparos que pudiéramos poner al estudio de CF. son bien pequeños. Valgan dos. *a)* Hay algunas afirmaciones secundarias, pero exageradas, como

cuando en las páginas 7 a la 8 dice que la palabra "abstracción" ya, por el abuso de la misma, no dice nada. A los escolásticos sí les dice. *b)* Entre los que afirman la prioridad psicológica del juicio sobre el concepto no cita a Amor Ruibal, que es el padre de la teoría y el que más científicamente la ha defendido.

Hay en cambio que alabar la sobriedad, la precisión, la claridad de ideas y expresión y la nitidez con que procede el razonamiento en cosas tan oscuras.

S. Cuesta.

Viola, C. (S. J.): *L'unité de l'homme et l'expérience qui la révèle d'après Saint Thomas d'Aquin.* Louvain, Ed. Hôme Universitaire "Cardinal Mindszenty" 1957; 48 págs., 24 × 16 cm.

En el presente opúsculo, muy documentado e interesante, nos presenta el R. P. Coloman Viola lo que constituye el dato fundamental donde Santo Tomás funda toda su psicología humana. El intento del autor se ha centrado preferentemente en subrayar la evolución cronológica que este dato fundamental sufre en la obra del Aquinate. Aunque siempre fué realista la psicología humana de Santo Tomás, resaltan en ella dos etapas. En la primera ("De ente et essentia", "Scriptum super sententiis", "De veritate", y "Summa contra Gentiles"...) la consideración del compuesto hombre es abordada desde su alma humana. Con la obligada conclusión de que el alma humana no es un puro espíritu, sino espíritu encarnado. Desde la "Summa Theologica" hasta el "Compendium Theologiae", pasando por el "De spiritualibus creaturis", "Quaestiones de Anima", "De unitate intellectus", "Commentarium in libros de Anima", ...el hombre concreto sustituye al alma humana. La expresión "el alma humana entiende" queda reemplazada por "el hombre concreto" entiende. El mismo hombre concreto que siente, es el que entiende. "*Ipse idem homo est qui percipit se intelligere et sentire*". Y como el que siente es el hombre concreto—"*sentire autem non est sine corpore*"—, de ahí que en la intelección humana haya de intervenir de algún modo verdaderamente eficiente el elemento corpóreo. De otra suerte no se salvaría el dato primordial de que es el hombre concreto quien entiende esto o aquello, el "hic homo intelligit" que repite el Santo Doctor. Y en este simple dato fundamental se ha de asentar toda la compleja variedad de matices que entretejen y componen la riquísima psicología humana.

Estimamos de mérito el trabajo realizado en el presente opúsculo por el R. P. C. Viola. Ha acertado a descubrir en las obras del Doctor Angélico el punto clave de su psicología. Con citas abundantes y escogidas. Como el autor observa pudiera enriquecerse este dato fundamental a que se ha reducido su estudio con interesantes y fecundísimas aplicaciones a otros campos. Y tiene razón.

P. García Asensio.

MARITAIN, JACQUES: *L'Homme et l'État*. Bibliothèque de la Science politique. Presses Universitaires de France. París. XIII 204 págs. 145 × 230 mm.

En siete capítulos estudia este manual de Maritain las relaciones entre Nación, Cuerpo político y Estado, el concepto de soberanía (crítica de Bodin, Hobbes y Rousseau), el problema de los medios (racionalización técnica y racionalización moral de la vida política, Estado democrático y sociedad regresiva), los derechos del hombre (problemas de acuerdo práctico y problema filosófico de fundamentación, derechos del hombre y ley natural), la carta democrática (problemas de educación política, de autoridad y de minorías), Iglesia y Estado (principios inmutables y aplicación en la existencia histórica real), unificación política del mundo y sus problemas.

En un estilo claro y breve se hace una *Summa* de problemas de Filosofía política ya abordados anteriormente por el autor, completándose ciertos capítulos del cuadro sistemático de síntesis. Algunas posiciones anteriores del autor son discretamente matizadas.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

KANT, IMMANUEL: *Introducción a la Teoría del Derecho*, versión del alemán e introducción por FELIPE GONZÁLEZ VICEN. Instituto de Estudios Políticos. Madrid. 108 págs. 114 × 195 mm.

Agrupadas bajo el título común de *Introducción a la teoría del Derecho*, se dan en este pequeño volumen la introducción general a la *Metafísica de las costumbres* y la introducción en sentido estricto a la *Teoría del Derecho*, es decir, la primera parte de la *Metafísica de las costumbres*. Este material fué publicado conjuntamente por Kant en 1797 a la cabeza de sus *Principios metafísicos de la teoría del Derecho*. En estas pocas páginas se contiene lo esencial del pensamiento filosófico-jurídico de todo el Kant posterior, los problemas de la fundamentación del método jurídico formal, de los conceptos fundamentales de la teoría del Derecho y del esquema sistemático de la misma. El traductor ha tenido en cuenta para su trabajo el aparato crítico de la edición de la *Metafísica de las costumbres*, de P. Natorp, en la edición de la Academia, y de B. Kellermann en la de Cassirer. Una interesante introducción del traductor da cuenta de la peripecia de la interpretación de la Filosofía del Derecho de Kant durante el siglo XIX y de la final reconquista de una verdadera e histórica comprensión de ella.

J. M. DÍEZ-ALEGRÍA.

PORTES, LOUIS: *A la recherche d'une Éthique Médicale*. Masson et Cie. Presses Universitaires de France. París. 211 págs. 165 × 250 mm.

Este volumen contiene una serie de trabajos del malogrado Doctor Portes, en los que el autor iba elaborando una Etica médica, que no pudo dejar conclusa. Tal como queda, la obra es relevante. Una primera parte trata

de la Etica de la Obstetricia. Una segunda, en general, de la Etica médica. En la primera se estudia acertadísimamente el carácter humanístico que debe presidir a la Obstetricia. Es sagrada la nueva vida humana que adviene. La misma naturaleza, en su sentido profundo, viene a desmentir finalmente la falsa posición que sacrifica en principio al niño ante la madre. Dos estudios especiales se refieren a la protección del huevo humano y al problema del aborto criminal, abordado por el autor con un profundo sentido moral, avalado por una experiencia humana y profesional rica en observaciones psicológicas y orientaciones luminosas. En la segunda parte se aborda el problema de la eutanasia con criterios llenos de rectitud a la vez que de realismo. Con especial profundidad se aborda el problema del secreto profesional médico y de las dificultades que a este respecto levanta la moderna evolución de la Medicina hacia las formas de Medicina social o socializada. Desde ese mismo punto de vista, se estudia el problema de las relaciones entre médico y enfermo, con profunda psicología. El autor se refiere siempre en forma positiva a los puntos de vista de la moral religiosa católica, con la que vienen a coincidir las directrices de su pensamiento, dentro de una discreta reserva en el planteamiento de ciertos problemas. Un aliento de humanismo hipocrático recorre todo el libro, escrito en muy noble estilo. Médicos y moralistas lo leerán con fruición espiritual y con hondo provecho.

J. M. Díez-Alegría.

Feldkeller, Paul: *Das Unpersönliche Denken*. Walter de Gruyter [Berlín]. 1949. 23 × 15. 416 págs.

Según opinión del autor, expresada en otro escrito anterior, *Psycho-Politik*, la primera ocasión propicia a la "mudez de pensamiento" fué el siglo XVIII (¡el de la ilustración!). Como lo será la época actual, de masificación y colectivización y gregarismo psíquico, por el servicio que los *trusts* de propaganda e información prestan al moderno ciudadano libre, ahorrándole el tener que pensar por sí mismo. Buena oportunidad para estudiar el influjo de lo colectivo sobre lo individual. El autor, que escribe a poco de vivido el fenómeno colectivo nazi y tiene a la puerta de casa el soviético, es natural que aproveche tan apropiada coyuntura para examinar y filosofar sobre el influjo psíquico del ambiente en la mentalidad y conducta del individuo.

Ese ambiente, constituído por—llamémoslo así—imponderables psíquicos emanados de la masa humana, es lo que el autor denomina "pensamiento impersonal", especie de traducción psicológica del "espíritu objetivo" de Hegel, pero evitado el error despersonalista de éste. Es también el *Fallwelt* que, guardadas las debidas diferencias, ejerce sobre el individuo humano lo que sobre el meramente fisiológico el *Umwelt* de Uexküll, y sobre el animal el llamado por el autor *Merkwelt*. Entre las características de esa atmósfera humana, que se procura discernir bien de las propias de los seres inferiores, está la de su orientación finalística autónoma: el hombre se prefija sus fines y busca y ordena los medios para lograrlos. Al actuar análogo, pero de modo más o menos inconsciente tanto en el ordenar como en el influir, propio de

esa atmósfera psíquica, lo llama el autor, con un grecismo, *sintagma* colectivo.

El hecho, en sí de observación elemental, va examinándolo el autor en los más variados campos del actuar humano, con particular insistencia en el político y social, pero sin olvidar el ideológico, estético, religioso. Cuando el hecho se produce dentro de la normalidad, el individuo se halla como revestido de una especie de segunda personalidad, hechura del influjo ambiental. Mas puede darse la desviación hacia lo patológico, por la *paranoesis* hasta el *psichoma*, gama que se analiza detenidamente en una de las partes de la obra. El sintagma, por su parte, no es meramente estático sino dinámico; y la exposición de su marcha, que es la trifásica de la "dialéctica" hegeliana, aplicada al caso psicológico, ocupa otra de las secciones del libro. Además, el contenido de ese "pensamiento impersonal" tiene también su expresión en fórmulas, imágenes, textos, de contenido múltiple. Al tomar de él unos individuos o grupos una parte y otros otra, se da origen a las diversidades y oposiciones colectivas dentro de una fundamental unidad: tal es el caso de la variedad de partidos políticos dentro de la unidad de patriotismo; otro tanto se diga del orden social, religioso, etc. La parte final de la obra estudia este nuevo aspecto del tema.

Se comprende que concepción tan amplia y que el autor va aplicando a los más varios acontecimientos de la historia humana, constituye un conjunto de evidente ingeniosidad, sugerente y no exento de amenidad. Se cuida, además, de que las verdades capitales de la sana filosofía y el dogma cristiano se mantengan en pie. De todos modos, en medio de tantas interpretaciones de lo divino y lo humano, hechas bajo el signo del potente influjo de lo colectivo sobre lo individual, corresponde al prudente lector ir calibrando en cada ocasión la eficacia de las razones que se aducen, y así, con elevado y personal criterio, contribuir a lo que este interesante estudio debería producir por contraste, muy de acuerdo con el deseo de su autor: el esfuerzo por procurarse una genuina personalidad, ajustada con autenticidad a la verdad filosófica, ética, religiosa.

J. Muñoz.

NIEDERMEYER, UNIV. PROFESSOR DR. ALBERT: *Philosophische Propädeutik der Medizin*. (Allgemeine Pastoralmedizin, I). Herder. Wien, 1955. 22,5 × 14,5 centímetros. XII-548 págs.

Es para el autor objeto de la Medicina Pastoral, "la región comprendida entre la Medicina general y la Teología general: ante todo, la Teología pastoral y moral, incluídos sus fundamentos dogmáticos, orientada a las necesidades del pastor de almas y del médico, y construída como ciencia sobre una Antropología universal y una investigación médica sistemática". Ya se ve el ancho campo que esto abarca. De él estudia este primer tomo del tratado la "Introducción a los fundamentos espirituales generales" (historia, filosofía, biología, psicología), dejando para el segundo la ética médica o deontología. Además, la visión del distinguido autor, realmente panorámica por su amplitud, y detallada y minuciosa por su científica ambición de uni-

versalidad y de acabada estructura, parece realzar, si cabe, la extensión y riqueza del asunto.

Así presenta en esta primera parte, que divide en dos grandes secciones, los conceptos fundamentales, escrupulosamente distinguidos; la historia de la medicina pastoral, eruditamente ilustrada; los preámbulos de la medicina e higiene pastorales: creación del hombre, doctrina del ser, fundamentos filosóficos de toda ciencia. Como ilustración académica a la temática así esbozada pueden considerarse las páginas siguientes en que se presenta detalladamente el plan de estudios de estas materias seguido en la Facultad Teológica de la Universidad de Viena. La segunda gran sección está dedicada a tres problemas: puesto del hombre en la naturaleza (teoría de la evolución); fundamentos de la herencia humana (genética); fundamentos de psicología médica (filosófica y experimental): conceptos, alma, problema cuerpo-alma, libre albedrío, estratos psíquicos, psicología social, temperamento y carácter, parapsicología... Todo acompañado de copiosa bibliografía.

Obra meritísima la de presentar al médico y al sacerdote este detallado plano de todos los sectores de la realidad filosófica y científica que con sus actividades pueden relacionarse, y la de indicar los rectos caminos y las posibles desviaciones en la ida hacia ellos. Mérito multiplicado, por la información sólida amplia y actual, la concepción sintética, el sano criterio que el competente autor cuida de mantener sin mantener sin mengua al coordinarlo, por su benévola tendencia a la conciliación y "síntesis", con teorías y concepciones no siempre aceptables de atenerse a la estricta mente de sus autores.

Dada la cantidad de materia abarcada y la multiplicidad de clasificaciones y matices que procura el autor distinguir en ella, es obvio que muchas veces la doctrina se reduzca a brevísimas indicaciones, sugerencias más que exposición y demostración. Ampliamente se extienden las partes dedicadas a la evolución y a la genética, más sabidas del médico en los detalles, y menos necesarias al sacerdote. En su comparación resultan demasiado pocas las cien páginas dedicadas a ambas psicologías, de las que la filosófica requiriría más explicación y eficaz argumentación para el médico, sobre todo en una "Propedéutica Filosófica"; y los temas de la empírica o experimental más orientaciones o aplicaciones para el médico y el sacerdote. En la bibliografía se podrían omitir obras ya sin utilidad actual, por ejemplo, varias de las citadas de Haeckel; en cambio, convendría no faltasen algunas de autores eminentes no germanos, eminentes como, Pende y Allport, o muy prácticos, como Le Senne y Le Gall, en la ciencia del hombre. Pequeñeces éstas, de todos modos, en una obra magnífica por su vasta comprensión, perfilada estructura y perfección de detalle.

J. Muñoz.

Il problema pedagogico. (Atti del X Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori universitari. Gallarate, 1954). Morcelliana, Brescia, 1955. 25 × 17,5 cm. 248 págs.

Alude el reverendo padre Morandini en su luminosa intervención en esta reunión a "la vitalidad de nuestros *Convegni*, que nunca se consumen en es-

tériles discusiones, sino que tienden siempre a una valoración concluyente y constructiva". Nada más cierto por lo que se refiere al X, según lo que sus Actas muestran. Y a proporción de lo valioso de la construcción a que se tiende es lo sólido de los cimientos en que se la basa, en este caso las relaciones de los profesores Caló y D'Arcais, dedicadas, respectivamente, a la naturaleza de la educación y a los valores de la pedagogía clásica y medieval con su proyección en la actualidad.

Es natural que en una reunión de filosófos, a la que se invitó en esta ocasión a especialistas en pedagogía tan distinguidos algunos como Buyse de Lovaina, y Planchard de Coimbra, el asunto se considere bajo el ángulo filosófico. De hecho, la relación entre pedagogía y metafísica está en primer plano. Mas no significa eso que los demás aspectos de la educación se descuiden. Si se atiende con preferencia al indicado, por su trascendencia para la verdadera pedagogía humana, como, desde diversos puntos de vista y con interesantes matices, lo hacen ver, entre otros, los profesores Sancipriano, Stefanini, Morandini, Petruzzelis, D'Arcais, se cuida igualmente de las exigencias prácticas que la educación implica, razonadas filosóficamente a base de lo que el educar, el educando y el educador son en la realidad concreta de la vida. Se tienen igualmente ante la vista las concepciones actuales sobre la educación (historicista, existencialista, naturalista, idealista, positivista), para enjuiciarlas o aludir oportunamente a ellas según el criterio de la sana filosofía, que es el que de manera luminosa y plenamente satisfactoria orienta la labor del *Convegno*.

Es verdad que algunas ideas hubiesen ganado expresadas con más concisión, que especulación y conclusiones se mantienen en el alto orden de los principios, y que lo de esta clase que poder añadir con originalidad a lo ya perenne en enducación no puede ser mucho. Además, las Actas no pueden ser una Pedagogía, ni pretenden llegar tampoco a un tratado de filosofía de la educación. Esto, no obstante, la reunión de estos trabajos, intervenciones, réplicas, conclusiones y comunicaciones, aun en su disposición totalmente asistemática y sin el índice ideológico que debiera acompañarla, constituye un conjunto expositivo sólido y bien razonado, contrastado y certeramente puntualizado en el diálogo, sugerente, de alto y serio nivel intelectual, de actualidad, orientador y fecundo.

J. Muñoz.

Solerí, G. I.: *L'immortalità dell'anima in Aristotele*. Torino. Societá Editrice Internationale. 180 págs. 15 × 22,5 cm.

Es una monografía sobre la inmortalidad del alma bastante completa. Ha tenido en cuenta, tanto los antecedentes históricos sobre el tema, como el estado de la investigación actual con respecto a los estudios aristotélicos.

Comienza la obra con un capítulo denso en el que se van pasando revista a todos los medios culturales antiguos que pudieron influir en la concepción aristotélica sobre la inmortalidad: cultos misteriosóficos; creencias populares, literatura profana, sobre todo, Eurípides influenciado ya por los sofistas; presocráticos, eleáticos, Pitágoras, Empédocles, atomistas, Anaxá-

goras, Sócrates y principalmente Platón, que tanto influeye en Aristóteles aun en el período de su madurez. Un segundo capítulo estudia la interpretación histórico-genética de Aristóteles, fijándose principalmente en las teorías de Jaeger y Nuyens. En el tercer capítulo va recorriendo la concepción aristotélica sobre la inmortalidad en los escritos de juventud; *Eudemo, Protréptico,* y *De Philosophia* y fragmentos de las obras de madurez que pertenecerían a este período. La nota predominante en este período es la de concebir el alma como un movimiento continuado y perenne expresado en el término ἐνδελέχεια que no tiene nada que ver con la ἐντελέχεια del período de madurez. El capítulo cuarto está consagrado al período de transición. En éste se perfila un cambio de acento en la metodología aristotélica. De la θεωρία o contemplación de las ideas evoluciona Aristóteles hacia la ἱστορία, en la que el punto de partida es la experiencia sensible. Persiste aún bien expresa la teoría de la inmortalidad, pero sus fundamentos ontológicos se complican al extender al alma su teoría hilemórfica. En este momento se le plantea a Aristóteles el gravísimo problema de la conciliación entre el alma forma del cuerpo y el entendimiento substancia separada.

Desde el capítulo quinto hasta el octavo resume todas las ideas relativas a este problema en el período de madurez. El punto de partida del filosofar es la experiencia sensible y aun el mismo filosofar no es más que el desarrollo de las implicaciones metafísicas de la experiencia integral. El fenómeno del devenir le lleva naturalmente a su concepción de la materia y forma. Esta teoría hilemórfica le sirve también para explicar los fenómenos biológicos y en el libro del alma se lanza a la aplicación de la teoría en el campo de la psicología. El alma es la ἐντελέχεια del cuerpo. Pero al hacer esta ampliación del hilemorfismo queda comprometida la unidad del alma, esencial en el sistema para cualquier forma. Toda forma corre la suerte del compuesto. Al desaparecer éste, desaparece también la forma. ¿Correrá el entendimiento (νοῦς) la misma suerte del alma forma?

En esta concepción aristotélica, en la que la psicología del hombre no es más que una aplicación concreta de la psicología general de los vivientes, el νοῦς ocupa un lugar aparte, sin que acabe de verse nunca la relación que guarda con el alma. Pero el problema se complica aún más al distinguir dos clases de νοῦς uno corruptible y el otro eterno. En la polémica plurisecular sobre si este νοῦς eterno es algo distinto del alma, ya sea el semen masculino, ya Dios, ya una inteligencia intermedia o un entendimiento universal para toda la humanidad, Solerí se decide por un entendimiento pluralista y personal. Más aún, ni siquiera ve la necesidad de un doble entendimiento pasivo y activo. Sino que todo se puede explicar con un solo entendimiento, pero de función doble: una ligada a la imagen sensitiva en este mundo y otra totalmente independiente del cuerpo al sepasarse de la materia. Sólo la primera función desaparecería y no una facultad intelectiva. El capítulo octavo resume el camino recorrido para llegar a la conclusión de que en el Aristóteles perdido persiste la antítesis platónica entre el alma y el cuerpo y que el mismo problema de la inmortalidad queda comprometido en la complicación del alma aristotélica forma y νοῦς, y aun el mismo

νοῦς con una doble función activo-pasiva, sin que se precise si esta doble función exige el fundamento de una doble entidad.

Como apéndice añade el extracto de un artículo publicado en *La Scuela Cattolica*, sobre la inmortalidad del alma en el mundo clásico. La mayor parte de las ideas habían ya sido expuestas en los capítulos anteriores.

El libro de Solerí es un resumen bastante bien hecho de todas las investigaciones sobre el tema hasta el presente. No se puede decir que sea una mera repetición de lo hasta ahora publicado. Al hacer la síntesis enjuicia con objetividad las opiniones existentes y en los casos de posiciones antagónicas adopta con frecuencia una actitud personal que arroja nueva luz sobre el problema.

S. Gómez Nogales.

Ringel, E. y Van Lun, W.: *La psicología profunda ayuda al sacerdote*. Prefacio del doctor Niedermeyer. Traducción por Constantino Ruiz Garrido. 180 págs. Ed. Fax. Madrid, 1957. 20 × 14 cm.

Los autores de la presente obrita, sacerdote uno y médico el otro, organizaron una serie de conferencias tituladas *Importancia de la psicología profunda para el ejercicio de la labor pastoral*, movidos del deseo de muchos sacerdotes con cura de almas de tener ideas claras sobre este candente tema de tanta resonancia en los tiempos modernos. El gran interés que estas conferencias suscitaron entre los sacerdotes movió a los autores a reunirlas en el presente librito para que su fruto pudiera ser más duradero y extenderse a un círculo mayor de lectores.

Según este propósito de los autores no hemos de buscar aquí un tratado completo y sistemático sobre el tema de la psicología profunda o psicoanálisis. Son eso, unas conferencias orientadoras, sobre todo para aquellas personas que pueden y deben tener una información más completa de la psicología en la dirección de las almas. Se tratan algunos problemas de la psicología profunda y de su aplicación práctica; conocerlos es ya una ayuda poderosa para aplicarlos. La colaboración entre el médico y el sacerdote, aquí indicada y en muchos casos recomendada, nos promete resultados positivos, en circunstancias que sin esa colaboración nos llevarían al más rotundo fracaso. Sobre esa idea fecunda de colaboración médico-sacerdotal, expónense los conocimientos de psicología profunda, que son necesarios al sacerdote; la actitud que éste debe guardar hacia esta nueva ciencia; el estudio de la psicología de la fe y de la incredulidad; el examen especial—ejemplo de los casos ingratos y complicados a que aludíamos—del estado histérico crepuscular, y de los problemas de la neurosis obsesiva.

Creemos que el presente libro puede ser interesante especialmente para médicos y sacerdotes, ya que puede proporcionarles una sana y suficiente iniciación en esta serie de problemas y métodos tan de actualidad hoy.

L. Salcedo.

ROSSI, GIOVANNI F.: *Le origini del Neotomismo nell'ambiente di studio del Collegio Alberoni*. Piacenza, Collegio Alberoni 1957; 50 págs. 17 × 24,50 centímetros.

El folleto presentado bajo este título es una 2.ª edición del artículo publicado en la revista *Divus Thomas* de Piacenza, enero de 1957, con el epígrafe: *Vita di studio alberoniana e neotomismo*. El cambio del título es debido a un *post scriptum* añadido en la nueva edición que refuerza el carácter polémico que sobre el informativo tiene todo el escrito.

No se trata únicamente de presentar en breves páginas la historia del benemérito y bisecular Colegio Alberoniano y sus valores científicos, conocidos más allá de las fronteras italianas principalmente por la revista mencionada. Esto lo realiza el autor en diversos apartados donde habla de la Biblioteca y Archivo del Instituto, de sus Gabinetes científicos, Observatorio y Galería de Arte y de los estudios y publicaciones antiguas y recientes.

La nota polémica contra escritores de diversos tiempos, aún recientísimos, destaca sobre todo en los párrafos consagrados a presentar el tomismo siempre mantenido en la doctrina filosófico-teológica por los profesores del Colegio, y especialmente en los que propugna—y es la mayor novedad del folleto—radicar allí el renacimiento tomista, en el siglo XIX, de Piacenza y de Italia. Su iniciador no fué propiamente el Canónigo V. Buzzetti—alumno también del Alberoniano—sino Francisco Grassi, profesor del mismo desde su fundación. Con esto habría que rectificar las afirmaciones de tres autores modernos—Masnovo, Fermi, Dezza—sobre el origen del neotomismo en Italia, y tantos y tantos Diccionarios, Enciclopedias, Manuales, que presentan al citado canónigo como suscitador del tomismo después de su conversión de la enseñanza lockiano-sentista recibida—según ellos—en el Alberoniano.

Todo el trabajo está impregnado de viveza, interés y amor por la verdad, esforzándose su autor por llegar a una afirmación objetiva, aunque nueva, a base de documentación de primera mano y de las conclusiones a que la misma se presta.

A. FABRAT.

CORTE, N.: *Les origines de l'Homme*. Arthème Fayard, París, 1957; 124 páginas 14,50 × 19 cm.

Es un libro sencillo que expone la triple respuesta que el hombre ha dado respecto a sus orígenes: mitológica, filosófica y científica. El análisis de los mitos cosmogónicos prepara el intento de solución que trata de dar ahora la ciencia.

Muy sumariamente trata de la cronología, prehistoria, antigüedad del hombre, fósiles humanos, poligenismo y posible ascensión de la humanidad. Al fin aborda la cuestión del origen del hombre y la Biblia, rechazando el concordismo, exponiendo las dos redacciones de los dos primeros capítulos del Génesis, aduciendo otros pasajes bíblicos y de los Santos Padres para concluir que la Iglesia no se opone a la explicación evolucionística del hombre en cuanto al cuerpo.

Forma el tomo 29 de la colección "Je sais-Je crois", y trata de demostrar al público que las teorías modernas sobre el origen del hombre no se oponen a la moderna interpretación de la Biblia.

A. ZULUETA.

NIEDERMEYER ALBERT: *Compendio de Higiene Pastoral.* Trad. del alemán por Ismael Antich. Barcelona, Herder, 1957. 396 págs., 14,4 × 22 cm.; tela 165 ptas., rústica 130.

El autor de esta obra, doctor en medicina y catedrático de la Universidad de Viena, publicó anteriormente su conocido *Compendio de Medicina Pastoral,* que tanta aceptación ha tenido entre los sacerdotes. Complemento de esa obra es la que presentamos ahora, publicada en alemán el año 1956 y prontamente traducida al castellano.

Este libro está escrito principalmente para los sacerdotes, pero también se tiene en cuenta el interés del médico. La obra está dividida en cuatro partes: conceptos fundamentales; higiene en la cura de almas; higiene del sacerdote; cuestiones de higiene social, estudiadas a la luz de higiene pastoral. Las dos últimas son las más importantes. Temas tan varios y tan delicados, como son los desarrollados en la presente obra, solamente podían tratarse con competencia por quien tuviera una experiencia tan fecunda como el Dr. Niedermeyer.

En estas páginas se abordan con rigor científico materias tan complejas como medicina social e higiene social, higiene cultural, psíquica, higiene de las órdenes religiosas, y todas ellas se tratan con acierto, con precisión y claridad, con brevedad, con extraordinaria delicadeza.

El servicio que estas páginas pueden prestar al sacerdote es evidente. La traducción al castellano está en general bien hecha, y la presentación externa es esmerada, conteniendo al final un copioso índice de materias que facilita grandemente su manejo.

I. GONZÁLEZ.

MONZÓN, JUAN, C. P. C. R.: *El Matrimonio Cristiano.* 4.ª ed. 79 págs. Edic. pro moralidad y Fe Integra. Madrid, 1957. 16,5 × 12 cm.

En este interesante opúsculo nos presenta el autor una síntesis bastante completa de la doctrina tanto natural como católica del Matrimonio. Esta doctrina viene aclarada e ilustrada con importantes textos pontificios, sobre todo de la inmortal Encíclica de Pío XI sobre el Matrimonio Cristiano "Casti Connubii".

En esta cuarta edición el autor ha refundido su trabajo y lo ha aumentado notablemente. La primera parte "La familia célula vital de la sociedad" es totalmente nueva, y la segunda parte "Un gran Sacramento, el Matrimonio Cristiano" ha sido aumentada en sus distintos apartados, y se le han añadido además otros nuevos.

La materia expuesta con claridad y sencillez ha sido tratada con toda

pulcritud, sin dejarse llevar el autor de ciertas corrientes modernas, más o menos morbosas, reprobadas por el Santo Padre.

L. SALCEDO.

SCHAEFER, DINA: *Por Cristo al Padre.* Versión de la tercera edición alemana por Costantino Ruiz Garrido. Barcelona, 1957. 438 págs. 12,4 × 20 centímetros.

El presente libro es el fruto de la experiencia docente de la autora, pues "ha nacido como fruto de muchos años de experiencia consagrados a la instrucción y educación de la juventud en las verdades y en la práctica de nuestra religión". Por lo mismo preténdese en él "proporcionar, mediante la luz, que es Cristo, ilustración y fortaleza a los vacilantes y abatidos; conducirlos a todos por Cristo al Padre". Es una exposición vital y orgánica de las verdades de la fe cristiana; por eso la creemos sumamente recomendable tanto a los eduacdores de la juventud, como a las almas cristianas, que quieran recibir al mismo tiempo instrucción en su fe y aliento en su esperanza, para llevar a feliz término lo que la misma fe les enseña.

L. S.

COMISIÓN INTERNACIONAL DE JURISTAS DE LA HAYA: *La situación en Hungría y la Regla del Derecho.* La Haya, 1957; 150 págs.; 24 × 15,5 cm. *El persistente desafío de la Situación Húngara al Estado de Derecho.* Suplemento al informe de la Comisión Internacional de Juristas publicado en abril de 1957. Junio 1957, 35 págs., 24 × 15,5 cm.

En los presentes folletos la Comisión Internacional de Juristas de la Haya reúne los estudios publicados y ampliamente difundidos, para llamar la atención de los juristas de todo el mundo sobre los aspectos jurídicos de la intervención soviética en Hungría y sobre las violaciones del tratado de paz con Hungría de 1947 y de la Convención de Ginebra de 1949, consecutivas a la instauración del régimen de Kadar en ese país.

El curioso lector podrá encontrar en estos folletos los documentos que atestiguan la monstruosidad jurídica cometida en Hungría por la intervención de las fuerzas soviéticas; y al mismo tiempo, en los documentos provenientes del otro lado del telón de acero, podrá advertir el cinismo con que se ha intentado cubrir con ropaje de juridicidad uno de los más repugnantes crímenes de la historia contemporánea.

L. S.

HENRY, A. M., O. P., y un grupo de teólogos: *Iniciación teológica.* 3 volúmenes. Tomo I. Las fuentes de la Teología. Dios y su creación. 705 páginas. 14,4 × 22,2 cm. Biblioteca Herder, volumen 15. Editorial Herder. 1957.

La Editorial Herder ofrece al cristiano español la traducción de *Initiation Theologique,* publicada por un grupo de teólogos franceses dirigidos por

el P. Henry, O. P. La obra, que pretende unir modernidad y seguridad, guarda aún en lo externo el esquema de la Suma de Santo Tomás. El primer volumen contiene, tras una Introducción sobre las Fuentes de la Teología (SS. EE., Liturgia, Derecho Can., Padres, Símbolos, Tradición doctrinal, Concilios, Arte), que termina con un estudio sobre la naturaleza de la Teología como ciencia de la fe, y unas útiles tablas cronológicas, el desarrollo de la Primera Parte de la Suma. *Dios existe, Dios crea, Dios gobierna,* son sus tres apartados.

La obra se dirige a seminaristas—no pretendiendo sustituir las clases y los manuales, sino complementarlos en la línea sistemática—, a las religiosas, a los seglares. No puede menos de ser vario el valor de los artículos, dada la variedad de autores. Los hay exclusivamente bíblicos y, por cierto, de carácter original, como el último de L. Boyer sobre la doble economía (Satán-Cristo) en el gobierno del mundo por Dios. En general predomina, sin embargo, como parecía lo más oportuno, el tono mixto positivo-especulativo, que enmarca la presentación de los datos revelados acerca de cada punto en una reflexión humana sobre el sentido del problema y de las fórmulas dogmáticas que lo solucionan para una mente moderna.

El católico estudioso de la Filosofía puede encontrar en I. T. una buena ayuda para la comprensión del punto de vista teológico en materias que son a la vez abordables desde el filosófico.

J. Gómez Caffarena.

Saint Thomas D'Aquin: *Contra Gentiles, Livre Quatrième*. Texte de l'Edition Leonine. Traduction de R. Bernier et de F. Kerovanton. P. Lethielleux editeur. París, 1957. 496 págs. 19 × 24 cm.

La casa Lethielleux ofrece al mundo intelectual francés una magnífica edición bilingüe de la Suma contra Gentes de Santo Tomás. Ha adoptado el texto de la edición leonina por ser el más autorizado. Ahora edita ya el libro IV. Una breve introducción informa al lector sobre el ambiente en el que fué escrito este libro y sobre su contenido. La sinopsis e índice analítico facilitan su manejo y comprensión.

Carlos Valverde.

REVISTAS

HISTORIA DE LA FILOSOFIA MODERNA Y CONTEMPORANEA

Klein, R.: *L'imagination comme vetement de l'ame chez Marsile Ficin et Giordiano, Bruno*. RevMetMoor. 1 (1956), 18-39.

Una tradición dominante hasta el siglo VII consideraba la imaginación como facultad de conocimiento entre la sensibilidad y el entendimiento como función intermediaria de la misma forma que la imagen era intermediaria entre el objeto y el concepto. Pero al mismo tiempo, entre los autores más o menos inclinados al platonismo toma la imaginación el carácter de estamento de la razón, con tintes de finalidad más que

de vehículo transitorio. La diferencia de estas dos concepciones responde a la alternativa sobre el valor, autónomo o no, de la intuición. Ni Ficino ni Bruno se dieron cuenta del problema. Este último pone el espíritu fantástico en relación con el alma del mundo que le es consubstancial.

La relación entre el espíritu fantástico y el destino del alma es afirmada bajo diferentes formas por Huges, Ficino y Bruno. En la rama descendiente del conocimiento, la aplicación del universal al particular está fuertemente ligada al sentido interno. Para Bruno es una función de la imaginación que es a su vez sujeto del arte universal y fuente primera de todo acto del intelecto, principio de la fecundidad infinita del pensamiento.

A las teorías de la imaginación responden las teorías de la imagen "vestido" y "cuerpo primero" del pensamiento. Se verifica esta correspondencia, de una parte en la teoría del símbolo y de otra en la del concepto. La teoría del arte y la evolución del gusto artístico están, en líneas generales, en concordancia con lo que implican o sugieren a este respecto las teorías de la imaginación y de la imagen.

M. de Guzmán.

D'Elia M., S. I.: *Il Dio degli antichi cinesi.* Gregorianum 38 (1957), 193-256.

Ninguno de los pueblos antiguos, fuera de los que han vivido la revelación sobrenatural, ha tenido una idea más pura y clara de Dios que el antiguo pueblo chino.

La historia de China comienza en la segunda mitad del tercer milenio antes de Cristo. Ya en el siglo XXII a. de Cristo aparece el pueblo chino como civilizado y bien organizado a las márgenes del río Amarillo. Hay documentos escritos que se remontan al siglo XIII, pero otros documentos—huesos de oráculos—pertenecen al siglo XXI a. de Cristo. En ellos aparece que el pueblo chino cree en un *Ser supremo,* de quien reciben el poder los soberanos. A este ser supremo llaman de ordinario *Dominador* (Ti), a veces *Supremo Dominador* (Sciamti), y muy frecuentemente *Cielo* (Ttien).

Recorriendo los diversos documentos que se conservan se ve que este Ser supremo es para ellos un ser transcendente, personal, dotado de inteligencia y de voluntad, que conoce las cosas futuras mucho tiempo antes de que sucedan, aun lo que depende de la libre voluntad humana; dispone de todo, hombres y casas, con miras a un fin que hay que alcanzar; El es el único señor de todo el universo; lo ve y lo oye todo, premia a los buenos y castiga a los malos, en esta vida y aun después de la muerte; pone y quita a su voluntad a sus representantes ante el pueblo en calidad de soberanos, siempre dependientes de Él; es totalmente distinto del mundo. Durante dos milenios, diferenciándose en esto de todos los pueblos de la antigüedad, no hay en esta creencia la menor sombra de mito o fábula; para nada aparecen en este Ser Supremo las debilidades, obscenidades y torpezas de que están llenos los Olimpos de los otros pueblos.

Este Ser Supremo aparece admitido por todos; no hay necesidad de probar su existencia, como tampoco de indicar sus atributos; en la vida práctica aparecen. Y esta creencia no es la de algunos filósofos más ilustrados, es la de todo el pueblo. Esta idea es la que vivifica toda la sociedad china.

Los grandes filósofos chinos posteriores como Confucio, Meti y Mencio profesan la misma doctrina sobre la divinidad. Y siguen llamando con el nombre de Cielo a este ser Supremo, sin confundirle con el cielo material.

Por consiguiente, lo que los chinos designaban con las palabras Dominador, Supremo Dominador, Cielo, es el verdadero Dios de los cristianos, como lo creyeron el P. Ricci, y los primeros literatos cristianos chinos hasta comienzos del siglo XVIII, y lo creen los modernos sinólogos.

Sin embargo, en el siglo XVIII los misioneros japoneses, que llamaban a Dios con la palabra latina *Deus* fonetizada en Chino (Tei-u-su) se escandalizaron de las palabra Ti (Dominador), Sciemti (Supremo Dominador), Ttien (Cielo), como si éstas no representasen al verdadero Dios. Después de largas controversias la Congregación del Santo Oficio decretó que se desterraran las palabras indicadas, y que se usara solamente la palabra Ttienciu (Señor del cielo) para designar al verdadero Dios; determinación que sigue en vigor.

Pero una vez que no hay peligro ninguno de que las palabras antiguas sean mal interpretadas, no habría inconveniente, si a la Iglesia le parece conveniente, usar las palabras chinas.

I. González.

FOUCHER, D.: *La notion de personne d'après Capréolus et Billot.* RevThom 56 (1956), 659-687.

Pretende el autor en este artículo ver si es recta o no la interpretación que da Billot a la sentencia de Capréolo sobre el constitutivo formal de la persona.

Hay quienes juzgan que la sentencia de Capréolo en este punto es la que más tarde sostuvo Cayetano para otros es distinta, pero distinta también de la que sostiene Billot, atribuyéndosela a Capreólo. El más radical defensor de esta tercera posición es el P. Muñiz, O. P. Examina detenidamente la doctrina el P. Muñiz y los textos por él aducidos, lo mismo que otros que le son contrarios, y después del estudio de los textos de Capréolo, interpretados a la luz de las circunstancias en que los escribió, concluye que se puede afirmar que está bien fundada la opinión tradicional que ve en Billot un continuador de Capréolo. Continuador y no simple repetidor de su doctrina; pues Billot da al pensamiento del primero la prolongación normal que exigía. Billot no tenía que defenderse contra las dificultades de Auréolo, de Escoto, ni del ambiente nominalista que rodeaba a Capréolo, ni tomar tantas precauciones en el uso de palabras que podían inducir a error. Billot pudo determinar con toda claridad su posición en este punto importante, porque ya no había peligro de confusión.

La interpretación que Muñiz da a Capréolo de que el constitutivo de la persona consiste "en un orden trascendental de la naturaleza individua a la existencia substancial" no es exacta. La personalidad para Billot, lo mismo que para Capréolo, consiste en *una realidad positiva, a saber, la existencia propia.* *I. González.*

DIFERNÁN, BONIFACIO, O. S. A.: *El derecho y la justicia en los clásicos españoles del siglo XVI.* CdD 170 (1957), 48-94.

Este es el primer artículo de la serie que se dedica a esclarecer el tema señalado, en los clásicos del siglo XVI. En este artículo se ciñe a exponer la doctrina de los agustinos Guevara, Zapata Sandoval, Salón y Aragón. De la confrontación de estos autores se deducen las nociones y conclusiones clásicas en la materia. La justicia como virtud y hábito, se define por el derecho, o el *ius* o el *iustum*, y por eso ésta es la primera noción que hay que determinar. Muchas son las significaciones en que se usa la palabra derecho, pero la generalmente adoptada es la del derecho objetivo, que es: "lo justo en las cosas, regulado, esclarecido y prescrito por una ley" (57). La justicia como virtud sería "una virtud cardinal, cuya esencia es la alteridad, su objeto dar a cada uno lo suyo y establecer la igualdad entre los ciudadanos respecto de algo" (60). La justicia pretende establecer el medio entre dos personas, el cual medio no es solamente el *medium rationis*, sino también el *medium rei* (62). El objeto material de la justicia es lo justo en sí o la igualdad; su objeto formal como virtud es lo justo aprehendido y ratificado por la recta razón (69-70). Se relaciona pues con el objeto material que es lo justo, y con el sujeto, que ha de obrar según la recta razón. No es invención nueva, sino muy antigua, el proclamar que la justicia no se concibe sino en orden a lo *social*, dado que el concepto de alteridad lo exige imperiosamente. Una cosa es la acción y efecto de la justicia, y otra la acción y efecto de la virtud de la justicia. Si se establece la igualdad debida, se hace un acto de justicia, aunque no sean honestos los fines y las circunstancias en que se hace. Esta misma acción de la justicia será, además, efecto y acto de la virtud de la justicia, si se hace según todas las circunstancias y finalidades que pide la honestidad. En esto se equipara la justicia a las demás virtudes. Si se ayuna moderadamente, se hace un acto de temperancia. Pero no será un acto de la virtud de la temperancia, si son inhonestas las circunstancias y los fines. *J. Hellín.*

COMPOSTA, D.: *La "moralis facultas" nel sistema giuridico di F. Suárez.* *Salesianum* 18 (1956), 476-497; 19 (1957), 3-33.

No estaban aún suficientemente estudiadas las relaciones entre la Filosofía jurídica y la Metafísica de Suárez. Dos doctrinas metafísicas complementarias influyen en ella: el concepto del ente como *esencia real* (aptitud para existir), y el conocimiento directo del singular, que viene a subsanar el abstractivismo que tal concepto implicaba. De aquí que tal proyección jurídica de la persona haya que buscarla más bien en el orden de la acción, que es aquello por lo que el singular es conocido. Así el método deductivo y el empírico-inductivo se entrecruzan: se presupone una Metafísica y la

existencia del derecho y se elabora una noción de éste con profunda atención a lo individual e histórico: el individuo prima sobre la Sociedad (el democratismo de Suárez), y la consideración de su trayectoria dinámica sobre la del fin que la corona. Tal primacía encuentra precisamente su mejor expresión en la concepción del derecho como *moralis facultas*. A ésta de hecho se reduce la misma categoría jurídica objetiva (lo justo), quedando así ella sola con la Ley en el campo del derecho. Pero importa entender bien la *m. f.* La innovación de Suárez no está tanto en la consideración del derecho subjetivo ni el término empleado para designarlo (en el que se ve un influjo del Derecho Romano y del Canónico y del ambiente inmediato franco-español). Sino en su interpretación metafísica. *Facultas moralis* no significa, como interpretó Lachance, un aspecto de la voluntad libre (lo que induciría un voluntarismo subjetivista), sino un "poder radicado en la naturaleza", "la apertura ontológica de la persona hacia su autorrealización" (lo que conduce a un sano objetivismo dinámico). En este sentido la entidad de la *m. f.* debe entenderse como un "concepto objetivo" (en la interpretación Elorduy). Sólo se puede dudar entonces que el término sea el más apropiado. *J. Gómez Caffarena.*

PAGGIARO, L.: *Il fondamento religioso della filosofia Kantiana.* Giordimet, 11,3 (1956) 354-362.

El aspecto religioso no es algo marginal en la filosofía de Kant, sino que constituye el "humus" de toda la temática especulativa Kantiana tanto en el período precrítico con el único argumento válido para probar la existencia de Dios, como en el período crítico, en el que al rechazar todas las pruebas de la existencia de Dios, persiste aún su exigencia religiosa al poner el principio de Dios como fundamento del mundo inteligible. Aun en el mismo dominio autónomo de la moralidad, sin la existencia de Dios se disminuiría la observancia de la misma ley moral. Y por eso, según Kant, un ateo no podría alimentar un respeto estable a la ley moral. El conflicto entre el mundo sensible y el inteligible considerado como "male radicale" legitima el pecado, que no es otra cosa más que un acto de la voluntad perversa que no asume a la ley moral como motivo determinante de su acción. Aun en este terreno el pecado es un augurio de la redención, al despertar en nosotros la existencia de la fe. De esta manera el ansia religiosa de Kant no es sólo una consecuencia de la educación pietista de su juventud o el asilo de su edad senil, sino que se fundamenta en la necesidad radical del hombre de buscar una explicación metafísica de sí mismo y del mundo en que vive. Toda su filosofía, aunque desarrollada en un ambiente protestante, se puede decir que es un discurso en torno a Dois. *S. Gómez Nogales.*

BARONE, F.: *I problemi e il problema della logica trascendentale kantiana.* Filosofía I (1957) 19-68.

Empieza con una visión histórica de la lógica formal y de la lógica trascendental en el idealismo, con un análisis de la ortodoxia cantiana, estudiando a continuación la lógica formal y la dialéctica. Pero encuentra que la solución idealista ofrece una dificultad: la doctrina cantiana presenta una "tensión". En Kant, hay una ligazón entre lo formal y lo trascendental. La exégesis posidealista del nexo entre lógica formal y lógica trascendental, muestra una antinomia entre la concepción lógica del criticismo. El texto cantiano carece de univocidad. Viene a continuación una reseña de la interpretación dada al problema por el neocriticismo y de la doctrina lógica de la escuela de Marburgo. La interpretación neocrítica tiene unos límites. Con las tentativas de revaloración de la lógica formal kantiana, surge la "fundación" de la lógica formal. Pero la exégesis de la lógica cantiana es unilateral. En la dirección trascendental se presupone una lógica "natural". Expone seguidamente, y a fondo, el problema de la lógica trascendental. Distingue entre deducción metafísica y deducción trascendental; unidad cualitativa y unidad cuantitativa. *R. Vidal Folch.*

BARONE, F.: *Kant e la logica formale.* Filosofía IV (octubre de 1956) 697-750.

El estudio de los elementos vivos de la lógica trascendental kantiana para llegar a una clara concepción de los límites de su doctrina lógico-formal, es altamente oportuno, ya que, si bien puede implicar la renuncia a alguna de sus tesis, es, tal vez, el mejor modo de guardar fidelidad al espíritu crítico que animó al pensador alemán.

Ya en los escritos precríticos hallamos elementos lógico-ontológicos, en especial en el *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis dissertatio* (1770). Hay que distinguir entre el uso lógico y el uso real del intelecto, yendo a una simplificación de la lógica. La lógica "natural" ofrece posibilidades de error, y debe proponerse una reforma de la silogística, entre otras cosas para eliminar la "falsa sotileza" de la simplificación. Asimismo, debe establecerse una separación entre lógica y matemática, y derivar hacia un fundamento extraformal de la matemática. Es preciso evitar una "conexión arbitraria" de los conceptos y evolucionar hacia una "construcción". Ya en el período crítico, aparece su plena concepción de la lógica formal con la distinción de lo analítico y lo sintético, y el establecimiento del punto de partida y límite en la teoría del juicio y el salto de la formalidad a la necesidad.

R. Vidal Folch.

GRUNERT, E., CSsR: *Der Einfluss Kants auf Karl Jaspers.* ZeitfPhTh 3 (1956) 21-28.

Jaspers, sobre todo, se ha inspirado en Kant, después de hacerlo en Kierkegaard; por esto resulta interesante examinar este influjo.

Según la expresión del Prólogo de la Crítica de la Razón Práctica, la Idea de Libertad es la piedra de toque del entero edificio de un sistema de la razón pura especulativa. Según Kant hay una estrecha interdependencia entre las Ideas de Dios e inmortalidad por una parte con la de libertad por otra. Pero no hay ninguna interdependencia si se toma el conocer en el sentido de la Escolástica y hasta en el sentido kantiano. Más bien hay un contacto entre ambas zonas si se pone nuestra atención en el término kantiano de la Fe.

Ahora bien, la concepción de la trascendencia leyéndola en la Cifra de lo presente es un acto "sui generis" que Jaspers designa con el nombre de Fe.

La Fe kantiana está a igual distancia del concepto escolástico de Fe, que lo está el concepto de las verdades sin evidencia interna e injertadas sobre el 'bonum' que consistiese en una concordancia subjetiva. La Fe de Jaspers tiene una referencia en sí, que es percibida por el acto de concebir lo bello como inteligible en lo sensible, sin proceso discursivo. La exposición kierkegaardiana sobre el símbolo también ha influído sobre Jaspers.

J. Roig Gironella

CORETH, E.: *Vom ich sum absoluten Sein. Zur Entwickelung der Gotteslehre Fichtes.* ZeitfkTheol 79 (1957) 257-303.

¿Hay en la doctrina de Fichte una ruptura? La justa respuesta parece ser que ni continuidad ni absoluta ruptura, sino honda evolución. El Yo absorbido en la primera etapa por la Ciencia se consolida después en el Ser Absoluto Condición de la Ciencia.

¿Será Este el Dios personal cristiano? Fichte hace protestación de querer serlo. ¿Llega su doctrina a donde su deseo? Tiene expresiones que designan por modo inequívoco la personalidad de Dios. Pero son del plano de la fe práctica, no de la ciencia. ¿Desde el ángulo de ésta?

Es ambigua la solución. Lógicamente, si no faltan bases de optimista presunción, sus principios más parecen derivar a un Dios impersonal. Igual duda en cuanto a lo que él en tal plano profesaba. Si la libertad que dota al Absoluto parece denunciar la Personalidad, otras notas la desvirtuarían. Desde el punto de vista del saber, en el Dios de Fichte no se acusa la Personalidad. Quizá el enigma lo resuelvan sus palabras: que el amor ve más que la inteligencia.

L.

SEMERAL, G.: *L'Etica di Schelling sino al "Sistema dell'idealismo trascendentale".* GiornCritFilItal 35 (1956) 490-531.

Pocos, y éstos de una manera imperfecta, se han ocupado del problema moral en Schelling, siendo así que siempre se vió atraído en sus investigaciones por las cuestiones morales, y éstas influyeron notablemente en sus doctrinas metafísicas.

Ya en su primer escrito se ocupa de problemas morales: del origen del mal; luego nos dice que está escribiendo una Ética tipo Spinoza. Los dos temas que ante todo preocupan a Schelling, siguiendo en esto a sus autores predilectos—Spinoza y Fichte—son el *yo absoluto*, i. e., Dios, y *la libertad humana*. En la prmiera cuestión Schelling se hizo spinozlano, dejó al Dios personal, pues lo absoluto no puede tener personalidad. El objetivo ético del hombre debe ser despojarse de su

personalidad, en cuanto principio de diferenciación. La libertad viene dada también por el yo. Es ley moral para el hombre—el yo finito—, lo que es naturaleza para el yo infinito, a saber, ser absoluto, idéntico a sí mismo. Tendiendo al absoluto el finito realiza su libertad. El problema de la libertad es el núcleo en torno al cual gira la *Crítica*. La felicidad es la transfiguración de la naturaleza sensible del hombre en la pura actividad de la razón, y coincide con el cumplimiento del deber, o sea con la moralidad. La libertad es un postulado que se reafirma en el terreno práctico. La doctrina de Schelling sobre el derecho es una mezcla de la de Rousseau y de la de Kant: el derecho trata de hacer el querer general idéntico con el querer individual; el derecho comienza donde termina la ética; el derecho es la concretización de la idea ética como fuerza física. En su *"Sistema del idealismo trascendental"* trata de resolver tres problemas: 1) El del querer en sí mismo, o sea el de la relación del sujeto intelectual consigo mismo. 2) El de la relación del sujeto intelectual con los demás seres intelectuales, que determinan su querer. 3) El de la relación del sujeto intelectual con el mundo externo. En las soluciones que da, aun profesando el idealismo trascendental, se pone fuera de él. Aquí vuelve a tratar el problema del derecho, y nos dice que la fuerza del derecho tiene por objeto no la libertad ni la voluntad pura, sino solamente las tendencias naturales. *I. González.*

ROBERT CAPONIGRI, A.: *The Continuity of Lamennais'Though*. GiordiMet, 11,2 (1956) 183-197.

El período 1830-31 no marca una revolución en los principios de Lamennais. Su pensamiento siguió siempre una línea continua. La borrasca revolucionaria 1793-1833 le llevó a plantearse este problema: ¿es posible formular una teoría de la democracia dentro del dogmatismo católico? Era necesaria aun para la Iglesia, la aceptación del hecho de la revolución y sus consecuencias como una exigencia de la historia. Esta aceptación no podía ser un mero "modus vivendi" como el concordato de 1801 o la carta de 1814. Hay que ir a la misma raíz del problema. Incardinado en el movimiento tradicionalista de Bonald, Bonnetty y de Maistre, pero no para sacar la consecuencia de la vuelta a la monarquía y teocracia, sino para incorporar el movimiento democrático en la vida espiritual y política de Francia. Bajo el influjo del siglo XVIII construye su teoría de la "razón general" y del "sentido común" a fin de liberar a la razón individual de su autonomía y señalar como órgano de la verdad a la razón general de la sociedad como un todo. Toda su preocupación está en conciliar el movimiento democrático liberal con el catolicismo. Los principios que regulan este su esfuerzo de conciliación son los siguientes: El principal es el de la unicidad de la ética y de la política. La tolerancia en política es la mayor inmoralidad de un Estado. Ha de haber una ley moral que obligue al mismo tiempo al gobernante y al súbdito. Esta regla ha de ser infalible y única. Por eso no puede ser la razón individual. Esta es variable como consecuencia del pecado original que dispersó la unidad social en individualidades. La unicidad de la ley hay que basarla en la fe y en la revelación, concebidas en un principio en sentido teológico, pero entendidas después con un significado social. El único remedio de la incapacidad de la razón individual es la autoridad. La sede de la autoridad, antes de la condenación, reside en la infalibilidad pontificia, que encarna la revelación de Cristo como sustitución de la de Adán. Lo cual no significa una vuelta a la monarquía, ya que el Papado es esencialmente democrático para L. en este período. Sólo después de la condenación pontificia cambia la sede de la infalibilidad trasladándola solamente al "sentido común" o razón general. Al no ser compatibles la razón y la fe en sentido teológico explica a la fe como el conjunto de verdades de validez universal transmitido por el lenguaje y las instituciones. Nunca le preocupó el problema de la trascendencia o inmanencia de esta razón universal. Es necesario que la Iglesia vuelva a su antiguo espíritu democrático en consonancia con el "sentido común". Pero al suprimir una sede de la autoridad externa a la razón no cae L. en la cuenta de que falla su escepticismo por la razón individual. *S. Gómez Nogales.*

ROSSI, G.: *La formazione tomista di Vincenzo Buzzetti nel Collegio Alberoni*. DivTh (P) 60 (1957) 314-332.

El Canónigo Vicente Buzzetti dió inicio a su estudio de S. Tomás en el Colegio Alberoni de Piacenza, según se concluye del examen de su estancia en éste como

colegial por cinco años. Por ello hay que rechazar la afirmación de Mr. Fermi de que aprendió sin maestro alguno la doctrina tomista que tanto después propagó. Los testimonios aducidos en favor de esa afirmación y tomados de los primeros biógrafos de Mr. Buzzetti carecen de toda fuerza, pues Mr. Dall'Arda no expresa tal afirmación, como tampoco Mr. Marzolini y Carlos Gazzola, sobrino del biografiado, tomó su aserción de los dos anteriores, pero alterando sus palabras. Otros testimonios posteriores o son más vagos o dependen de los mencionados, y no pueden reforzar el apelativo de "autodidacta" con que se ha calificado al benemérito neotomista.

A. Fabrat.

FABRO, C.: *Aporia e problematica del pensiero rosminiano.* DivTh (P) 59 (1956) 361-371.

En 1955 se conmemoraba el Centenario de la muerte de Antonio Rosmini. Con esta ocasión se celebró un Congreso Internacional rosminiano—Stressa, julio 20-25—y se publicaron numerosos estudios rosminianos, principalmente en Italia. Gran parte en este movimiento y aun en cierta interpretación del pensamiento rosminiano, frente a la idealística y a la realística, ha tenido el grupo italiano del "espiritualismo cristiano" y en especial el Profesor M. F. Sciacca. Pasando en revista las principales publicaciones mencionadas se indican sus méritos con algunas reservas y se presentan los puntos más salientes examinados: el estudio de las fuentes de la filosofía rosminiana y de los influjos recibidos por Rosmini del pensamiento moderno—Malebranche, Leibniz, Kant, Hegel—; la crisis realizada sobre el valor teorético de la doctrina del famoso abate italiano, en particular acerca del "ser", la cual no aparece exenta de equívocos e inexactitudes y cuya determinación está exigiendo la formación de un *Index rosminianus*, en que se fijen el significado preciso—si se puede—de su léxico filosófico. Sin duda que tan abundante literatura—en vías de crecimiento aún—ha producido un adelanto en el conocimiento y valoración del pensamiento de Rosmini, pero no parece se haya llegado todavía a la definitiva interpretación de una doctrina seliada con el doble antecedente de la condenación eclesiástica de 40 de sus proposiciones y la exaltación por parte de conocidos jefes del Idealismo. Por último se indica la controversia sobre las relaciones entre Rosmini y S. Tomás, a quien, según algunos, llegaría aquél a través del platonismo y agustinianismo, y de quien, según otros, sería el sucesor en los tiempos modernos: pareceres no compartidos por otros muchos escritores.

A. Fabrat.

FABRO, C.: *Kierkegaard e S. Tommaso.* Sapienza 9 (1956) 292-308.

Indicadas las dificultades que por diversas razones presenta el estudio de Kierkegaard para una recta interpretación de su doctrina filosófico-teológica, se señalan algunas coincidencias entre el filósofo danés y S. Tomás de Aquino en la elaboración de la estructura espiritual de la existencia, que no dejan de dar a entender una marcada afinidad en la orientación teórica. El punto firme de esta orientación se halla en la proclamación por ambos de la consistencia metafísica y teológica de la persona, defendida contra los adversarios de sus respectivos tiempos: averroístas e idealistas panteísticos. En la confrontación se estudian cuáles fueron en Kierkegaard la fundamentación de la persona y las relaciones entre la razón y la fe: las dos directrices en S. Tomás de su polémica contra el averroísmo y augustinismo, e índices en Kierkegaard de su protesta contra el idealismo y el sentimentalismo y biblicismo de la teología oficial de su patria.

A. Fabrat.

MC. INERNY, R.: *Ethics and Persuasion: Kierkegaard's Existential Dialectic.* TheMoSch 33,4 (1956), 215-239.

"Comunicación indirecta" es una noción central para entender a K. y su dialéctica existencial. Esta tiene ante todo un sentido ético, de acción y de deber-ser; y difiere por eso del pensamiento, del poder-ser. Pero hay una "zona crepuscular" en que el pensamiento se acerca a la existencia, se ordena a la acción. En ella no cabe una comunicación directa, que enseña y es entendida; sino sólo la c. ind., que persuade y es existencialmente asimilada, arte difícil en que fué maestro Sócrates. También Santo Tomás admite de algún modo esa zona intermedia, la propia del juicio prudencial, afectada ya por el recto apetito: en ella habría que situar a K. en su intento de insinuarse en la decisión libre del hombre por la c. ind. Por otra parte, un sufi-

ciente reconocimiento de la comunicación directa la proclamación de la revelación y sus normas objetivas, redime al cristianismo de K. del relativismo moral en que parecía encerrarle la insistencia en la c. ind. *J. Gómez Caffarena.*

PETRUZZELLIS, N.: *Scetticismo e fideismo nella filosofia di Carlo Jaspers.* Sapienza 9 (1956) 309-334.

Jaspers, uno de los máximos exponentes del existencialismo, mente filosófica, metódico y sistemático, reserva un primer puesto entre las antinomias de su pensamiento al sucederse del escepticismo y del fideismo, y en modo no del todo inconsciente. Trabaja por superar la antítesis nihilismo-cristianismo buscando un tercer camino que parta de presuposiciones escépticas para llegar a conclusiones fideístas. Para comprobar estas aserciones generales se expone, ante todo, y con la mayor fidelidad posible, el pensamiento del filósofo germano en sus diversas obras, y se le somete a una crítica en la que se puntualizan y distinguen sus tesis en lo que tienen de admisibles o no, respecto a la filosofía, la fe, la razón, la religión y algunas de las relaciones entre éstas. Especial atención y desarrollo ha merecido la descripción de la fe filosófica—quintaesencia del pensamiento de Jaspers—y la manifestación de sus intrínsecos defectos, como son: la incomprensibilidad de los términos cuya oposición trata en vano de superar, la irracionabilidad, subjetividad, inmanencia, panteísmo o panenteísmo, etc. De donde se concluye que tal fe filosófica jaspersiana no se justifica críticamente y da amplio margen al capricho en el orden especulativo y práctico. Otro fallo del filósofo existencialista es la libertad que se toma en cuanto a los principios, conceptos y métodos que usa, fuente de oscuridades y contradicciones. Precisamente estos elementos contradictorios y su alterna preponderancia o superposición impiden a la filosofía jaspersiana la posibilidad de que tengan eficaz validez los elementos positivos y constructivos que tanto abundan en ella. *A. Fabrat.*

LANGAN, TH. D.: *Heidegger in France.* TheMoSch, 33,2 (1956), 114-118.

En Cerisy, agosto-septiembre 1955, H. acudió a un coloquio filosófico. No aceptó se hablara de una "filosofía heideggeriana". Nunca ha respondido a la tradicional cuestión filosófica sobre *el ser del ente.* Su esfuerzo ha sido preparatorio, sobre el *horizonte* en el que la cuestión ha sido propuesta y respondida, para explorar las condiciones en que puede ser respondida de otra manera que la truncada de los sistemas metafísicos conocidos. Se trata de superar el olvido tradicional de la vital distinción entre *ser* y *ente.* H. es riguroso en rehusar ser conducido fuera de esa cuestión preparatoria. Asimismo de evitar toda interferencia de la fe con la Filosofía, que debe ser dejada sola frente a su audaz pregunta. ¿Por qué existe algo más bien que nada? Ante las objeciones de Marcel, Ricoeur, De Gandillac, sobre el carácter filosófico de nociones introducidas de hecho por la fe, H. mantuvo su negativa. Tampoco dió respuesta clara sobre si lo publicado en S. u Z. por su método cierra sin esperanza la Filosofía en un horizonte temporal. En las interesantes discusiones históricas se puso de relieve la tendencia de H. a interpretar la Escolástica de modo más escotista que tomista: así el ser de existencia es la cualidad más común de todos los entes. *J. Gómez Caffarena.*

A. PEREIRA GOMES: *A Psicologia do Dr. Fritz Künkel.* RevPortFil, XIII (1957) 13-33.

Síntesis de la concepción de Künkel sobre la realidad psicológica humana en sus estados de neurosis y normalidad. Filiación del A.: sigue la línea de Jung hacia una síntesis entre el determinismo materialista de Freud (que, como exclusivo, aborrece) y el finalismo con libertad y cierto espiritualismo de Adler, con la novedad del proceso psicológico dialéctico: ante la vida el individuo dice "sí", ante el dolor responde "no", al superarlo reacciona con "no obstante". Dos actitudes posibles en la vida: Egotelismo y Ontotelismo. En la primera, orientada a la satisfacción egoísta, el individuo, a consecuencia de "vivencias negativas" provocadas por "experiencias negativas" de dolor unas veces sufrido y otras temido, camina a través del sentimiento de inferioridad, que es efecto del ansia frustrada de superioridad, hacia un retraimiento, cuajado de aflictivas vivencias depresivas, reproducidas como por corto circuito ("círculo diabólico"). Sostén mental de tal actitud son ciertas "apercepciones tendenciosas"

deformadoras de la realidad propia y ajena, esbozadas inicialmente por el individuo de modo inconsciente desde la primera desvirtualización de la finalidad humana mediante la "transfinalización" egotélica. Desahogo para tal estado, más de "objeto" determinístico que de "sujeto" libre: la evasión de toda responsabilidad, descargada en otro, "persona referencial", con cuatro posibles modalidades caracterológicas: de mimado ambicioso, mimado mimoso, egoísta domeñador, apático por conveniencia. Raíz primera: experiencia del paso del "nosotros" (madre e hijo antenato) al "yo" solitario, sin compensación adecuada; lo que se reitera y agrava en futuras destrucciones del "nosotros" (el de la familia al comenzar a ir a la escuela, etc.). Liquidación: cuando se reconoce lo falso y deformado de la actitud egoísta egotélica; el individuo, en virtud de su libertad, puede entonces asumir su personal responsabilidad y superar su situación. Sería entrar en el Ontotelismo: actitud orientada hacia lo que la realidad exige, con reconocimiento de la finitud de todo fin ("finalidad infinal"); ello implica actuación de "sujeto" libre, que asume sus responsabilidades, vive el "nosotros" social, pasa del "ser" al "deber ser" avanzando por cada sacrificio presente al próximo futuro de más plenitud y fecundidad vital. Merece subrayarse el valor dado a la libertad y responsabilidad, bases de la normalidad psíquica. A la libertad, sin embargo, se la extralimita, y la "finalidad infinal" es una laguna en la concepción.

J. Muñoz.

ALBERGHI, S.: *Lo spiritualismo di Felice Bataglia.* GiordiMet, 11,1 (1956) 34-57.

El espiritualismo de B. es una superación sintética de la absoluta posición del mundo como totalidad en el idealismo y del nihilismo irracionalista en el existencialismo. Por distinto camino que el escolasticismo, parte de la vida del acto y del pensamiento hacia una justificación de la persona y del problema moral en relación con una trascendencia real de Dios extrínseca al hombre. En un principio el idealismo de Croce y de Gentile le ofrecen los fundamentos de una filosofía del derecho inspirados en Del Vecchio. El derecho no ha de ser mero solipsismo subjetivista, sino una actividad espiritual y principio trascendental creador de todos los datos históricos jurídicos. Por eso derecho y ética no pueden separarse. Su lógica del concreto le hace ver en la dialéctica crociana de los distintos una yuxtaposición abstracta y en las síntesis gentiliana de los opuestos una abstracción, en la que la economía se disuelve en la ética universal. La socialidad por la que se instaura la justicia es una posición del espíritu como síntesis del derecho natural y positivo. Con esto comienza su segunda fase del "idealismo absoluto" (1940). Trata de restaurar la objetividad de los valores sin abandonar aún el inmanentismo. El sujeto empírico no puede ser el absoluto, sino su participación siempre en tensión hacia la totalidad y determinado socialmente por las relaciones intersubjetivas. La racionalidad no agota lo real, sino que siempre se encuentra superada por él. El mediador entre ambos es el espíritu con el que pretende, sin lograrlo en esta fase, evitar el peligro de relativizar el todo en el proceso histórico o de hipostasiar al Absoluto. El descubrimiento de lo irracional le abre el camino para superar esta fase crítica del idealismo y del existencialismo mediante una ascensión vertical a través del espíritu hacia el trascendente del que provendría el valor creacionísticamente. Lo racional coincide con lo finito. Lo irracional no es la nada. Lo finito es una participación de lo irracional o trascendental. La religión y la fe servirán de complemento a la razón para acercarnos al Absoluto. Lo que nos capacita para realizar esa continua trascendencia de lo racional es la actualización del trabajo. Este mismo dualismo que condiciona la vida del espíritu es el que explica la actividad artística que podría definirse como una coextensiva trasvaloración en belleza de todo lo que nos mueve sea teórico o práctico. Su sistema, con todo lo bueno que le da el idealismo de interiorización de lo humano, se acerca bastante a nuestro realismo, si bien, influenciado por el existencialismo, el espiritualismo de Bataglia llega a Dios más por la insatisfacción de la nada en que nos movemos que por la certeza del ser en que vivimos. *S. Gómez Nogales.*

POZZO, G. M.: *Pensiero moderno e problema metafisico in Marino Gentile.* GiordiMet, 11,3 (1956) 334-340.

Con la última obra G. recorre una nueva etapa en su itinerario filosófico que conduce desde la absoluta potencialidad del problema hasta el acto puro del sistema.

En la crisis antimetafísica provocada por el idealismo poskantiano, por el positivismo científico y aun por el mismo Kant, hay una zona de contacto entre la metafísica clásica y el criticismo kantiano: la problematicidad de su común punto de partida: "dar razón de lo que se ve (historia) y de lo que se tiene conocimiento inmediato (experiencia)". Plantearse el problema metafísico es plantearse el problema de la *empiria*, que puede a su vez reducirse al problema de la historia. Tres son las interpretaciones de lo real histórico en la cultura moderna: la iluminista del progreso rectilíneo, la idealista de continuidad dialéctica y la marxista de productividad. El idealismo identifica historia y razón (inmanetismo), problema y solución; y sus consecuencias son el problematicismo y el existencialismo. Pero la razón está sólo virtualmente presente en la historia, como la idea en el fenómeno kantiano. Y la experiencia histórica hay que concebirla como un fluir teleológicamente ordenado o como la actuación de la potencialidad de la razón. La búsqueda será válida si se llega a un acto puro que satisfaga la aspiración indigente y potencial del fluir empírico. En cuanto a la interpretación del pensamiento moderno, todo él estriba, según G., en la concepción matemático-mecanicista que quiere reducirlo todo al dominio del hombre. La premisa más fecunda la puso la física de Galileo. Sigue Bacon con su saber práctico y su concepción mecanicista. Descartes añade la dimensión del matematismo, y con su "res cogitans" y "res extensa" mantiene aún el equilibrio entre la exigencia de una actuación integral del mecanicismo y las exigencias supervivientes de la tradición humanista y religiosa. Con Spinoza el matematismo se convierte en explicación universal de toda sustancia. En la misma dirección caminan el ocasionalismo, Locke, y aun el monadismo leibniziano. Contra la concepción matemático-mecanicista surge G. Vico, que coloca el reino del hombre en el dominio ético de la razón. El iluminismo transfiere totalmente al hombre el matematismo mecanicista con el materialismo y sensismo. Y aun el primer momento de la crítica kantiana está teñido de esta concepción. G. cree que el matematismo ha retardado el pensamiento moderno. Sólo le bastaría a G. un estudio de las dos formas del idealismo: Fichte-Schelling y Hegel, y un análisis del neopositivismo para hacer resaltar las relaciones entre el humanismo clásico y la técnica del matematismo moderno. Unicamente así realizaría su propósito de hacer ver todo lo que el clasicismo tiene de vigencia en el mundo moderno. *S. Gómez Nogales.*

MUÑOZ ALONSO, A.: *Ortega y Gasset y la filosofía de nuestro tiempo*. GiordiMet, 11,2 (1956) 174-182.

El tiempo ido no significa nada para Ortega. Lo que el pasado puede significar, estará aquí en el presente. El pretérito ha hecho posible mi existencia, pero no las posibilidades de mi posibilidad presente. Estas cuelgan del futuro desde el presente. El pasado no me da la respuesta satisfactoria para mi presente, ya que con el tiempo las vigencias humanas cambian. La filosofía es un asomarse al presente-futuro para ver qué pasa ahora. Por eso sus fórmulas no pueden tener validez universal. Para saber lo que pasa hay que ponerse en el trance de querer saber. Este "trance situacional" juega en Ortega un papel similar a la "ignorancia" agustiniana. Lo que no equivale a afirmar la relatividad histórica de la verdad, sino la relatividad absoluta de la misma. Ni relativismo escéptico, ni dogmatismo racionalista. La verdad es la adecuación del hombre con la realidad, pero con una realidad cambiable según la perspectiva como interpretación de la visión integradora de la realidad. La realidad total escapa al abrazo del hombre. Y precisamente porque mi verdad está parcializada por mi situación humana personal e histórica es imposible para mí la verdad absoluta que sólo podría conseguirse desde una situación superhistórica. Pero en esta circunstancia o situación parcial no estoy solo, sino que mi realidad se ve trágicamente amenazada por la compañía de los "otros". La interacción del "yo" y "mi circunstancia" es el ámbito real de mi verdad y de mi quehacer humano. *S. Gómez Nogales.*

SCHIAVONE, M.: *Il pensiero filosofico di Gallo Galli*. GiordiMet, 12,1 (1957) 31-73.

El punto central de su sistema está en la semantización del ser en síntesis con la exigencia subjetivista y espiritualista del mundo moderno. Trata de conciliar la instancia idealística con la empírica evitando tanto el abstraccionismo intelectualista de una identidad absoluta como el naturalismo empiricista de una multiplicidad irrelata.

Lo uno y lo múltiple, universal y particular son los dos polos de la realidad espiritual en síntesis dialéctica y las dos categorías o principios lógicos de su cognoscibilidad. De la inmanencia concreta de lo uno y lo múltiple en el acto surge la perspectiva de la relación formal. Es una actuación dinámica siempre en movimiento en la que entran en juego los conocimientos sensible y racional y las actividades impulsiva y volitiva para converger mediante el proceso de la circularidad dialéctica en la unidad del yo, no como una apercepción trascendental originaria a lo Kant, sino como una determinación semántica del sujeto que agota en su actuarse concreto la totalidad del ser. Este subjetivismo no conduce al solipsismo, sino que exige como condición de su existencia la trascendencia metafísica, no hacía algo distinto del sujeto, sino hacia otros sujetos a manera de mónadas unificadas por el acto creador en la unidad inmanente del espíritu. Por un proceso similar llega a la trascendencia teológica, afirmando la existencia del Absoluto exigido por la misma estructura de la experiencia al revelarse en toda su integridad. La síntesis de todos estos aspectos la constituye la persona. En este sistema es también original la concepción del valor como universalidad pura comprensiva de toda la realidad racional. La inmortalidad no hay que concebirla como permanencia idéntica de valores invariables, sino como algo impersonal que supera en su pureza de valor toda mixtión con la multiplicidad empírica de las personas humanas en el dramatismo de su existencia finita. Se trata, por tanto, de un gran esfuerzo por liberarse de los escollos de idealismo, pero sin lograr una verdadera superación de su inmanentismo subjetivista ni en los problemas de la realidad objetiva ni en los de la inmortalidad y moralidad. *S. Gómez Nogales.*

CRONICA

ESPAÑA

Segundas "Conversaciones Pensamiento"

Alcalá de Henares (Madrid) 3-4 enero 1958

Por segunda vez la Dirección de la Revista PENSAMIENTO ha organizado unas Conversaciones filosóficas para fomentar el intercambio de ideas y discusión de temas de actualidad teórica y práctica.

Como se acordó al final de las Conversaciones anteriores, celebradas en la Universidad Pontificia de Comillas en septiembre de 1955, la reunión se ha celebrado en el Colegio de San Ignacio, Facultad Filosófica Complutense, los días 3 y 4 de enero de 1958. Han asistido a ella 29 Padres de la Compañía de Jesús, Profesores en las Facultades españolas de Filosofía o dedicados de otra manera al trabajo científico en España, más el P. De Sousa, Profesor en la Facultad de Filosofía de Braga (Portugal).

Las Conversaciones se han desenvuelto en cuatro sesiones, en las que mantuvieron ponencia los RR. PP. Antonio Due, Director del Observatorio Astronómico de Cartuja (Granada) y Catedrático de Cuestiones Científicas relacionadas con la Filosofía en la Facultad de Alcalá de Henares; Alejandro Roldán, Catedrático de Psicología en la Facultad de Filosofía de San Cugat del Vallés (Barcelona), y de Cuestiones Científicas relacionadas con la Filosofía en la de Alcalá de Henares; Jaime Echarri, Catedrático de Cosmología en la Facultad de Filosofía de Loyola (Guipúzcoa) y José María Alejandro, Catedrático de Lógica y Crítica del conocimiento en la Universidad Pontificia de Comillas (Santander). Los temas de las ponencias fueron, respectivamente: "Cosmologías modernas y creación", "Límites de la vida", "Sentido y estado actual de la problemática indeterminista en Física" y "Método de enseñanza práctica de la Filosofía".

En la primera sesión (día 3 a las 10 a. m.), tras un breve discurso de apertura del R. P. Salvador Gómez Nogales, Decano de la Facultad de Alcalá de Henares y Codirector de la Revista PENSAMIENTO, que actuaba como Moderador, expuso el P. Due en forma sumamente clara e interesante una visión de conjunto de las posiciones actuales de los científicos en su relación con el problema filosófico de la creación. Hoy este problema vuelve a tener gran actualidad para la ciencia misma, pues se presenta con más insistencia la conclusión del comienzo en el tiempo de todos los fenómenos cósmicos: hay una notable convergencia hacia la determinación del lapso transcurrido desde ese comienzo en una cifra de años del orden de 10^9. La curva de evolución de las galaxias, y de las unidades estelares, así como la expansión del Universo, llevan naturalmente a pensar en el proceso cósmico como irreversible; y las teorías cíclicas encuentran poco apoyo experimental. Esto favorece y aun parece exigir la explicación del mundo por un factor último ajeno a él. Asimismo, la existencia de una finalidad en el proceso evolutivo parece hoy imponerse explícita o implícitamente a la mente científica.

En el interesante coloquio que siguió a continuación intervinieron los RR. PP. Riaza, Muñoz, De Rafael, De Sousa, Cuesta, Simón, Sáez, Arredondo y Martínez Gómez. En él, además de precisiones técnicas sobre el proceder de los neutrones y la formación de las protoestrellas, sobre la explosión de estrellas por colapso interno y el probable estado inicial de la materia cósmica (fotones más que neutrones), y de una

sugestiva referencia al orden social, se planteó principalmente el problema de posibilidad de la explicación cíclica frente a la afirmación de un único proceso irreversible; también la objeción contra la determinación del comienzo temporal que surgiría de la posibilidad de otras escalas de tiempo. Por último, la hipótesis de una creación continua, explicación del fenómeno de expansión del Universo, fué admitida como aceptable desde el punto de vista filosófico.

En la segunda sesión, día 3 (a las 4 p. m.) presentó el P. Roldán un estudio personal de gran interés, ampliación del ya publicado en PENSAMIENTO (abril de 1957), sobre el punto de vista escolástico en el problema de límites de materia muerta y viva, con ocasión de los recientes experimentos del Laboratorio Berkeley. Distingue tres cuestiones respecto de las cuales se puede tomar posición: 1.ª ¿Hay irreductibilidad física (no sólo moral o suma improbabilidad de estructuración casual) de la materia viva a la muerta? 2.ª ¿Se puede llegar a la síntesis artificial de la primera a partir de la segunda? 3.ª ¿Es viable una teoría unitaria de lo físico y lo biológico? Cinco soluciones parecen entonces posibles con presupuestos escolásticos: 1.ª, Dios crearía un "semen" vivo en presencia de la síntesis de elementos condicionantes realizada artificialmente. Tal explicación puede responder afirmativamenite a las dos primeras cuestiones propuestas, no a la tercera. Tiene la dificultad del recurso a un "Deus ex machina". 2.ª Preexisten en la materia muerta, puestas allí por Dios en su primera creación, "razones seminales" de la vida, que se actualizan al darse artificialmente las condiciones requeridas. También puede afirmar 1 y 2, no 3. Presenta la dificultad del origen contingente teológico de toda la especulación agustiniana de las "razones seminales". 3.ª Educción por Dios de la vida en presencia y con el concurso instrumental de los elementos inorgánicos sintetizados, al modo como Santo Tomás explicaba la "generatio ex putrefactione". Como las anteriores, esta hipótesis puede unir las afirmaciones 1 y 2, no la 3. Una variante de ésta sería la cuarta solución, que atribuiría al hombre operante en el laboratorio la causalidad principal en esa educción, en vez de atribuirla a Dios. Solución menos probable, a juicio del P. Roldán. Por último, la quinta solución, acudiendo a la distinción palmieriana de substancia y naturaleza, negaría la cisura radical entre materia muerta y viva en cuanto a la substancia, admitiéndola solamente en el orden de la operación. Con esto la respuesta afirmativa a la primera cuestión (referida ahora sólo a la naturaleza) sería compatible, no sólo con la afirmativa a la segunda (aun sin el recurso a una causa superior) sino también a la tercera (viabilidad de una teoría unitaria).

Participaron en una animada discusión de este tema los RR. PP. De Sousa, Due, Muñoz, Cuesta, Echarri, García Asensio, Dou, De Rafael, Díez-Alegría, Alejandro e Iriarte. Se insistió ante todo en el estado de la cuestión, ya claramente propuesto por el P. Roldán: los experimentos hasta ahora realizados no permiten hablar de una síntesis lograda de la vida. Pero dan ocasión y obligan al filósofo a plantearse el problema de su posibilidad. Opinaron varios, con el ponente, que no se encuentra comprometida con la nueva hipótesis ninguna posición esencial de la Philosophia perennis. La cisura más claramente esencial en el campo de la substancia finita es la que se da entre la materia, aún viva, y el espíritu. Después de esto la discusión se centró principalmente en la exégesis del pensamiento de los escolásticos medievales sobre la "generatio aequivoca, ex putrefactione". Los escolásticos la admitían sin duda. Y, si bien invocaban para explicarla la intervención de un agente superior (Dios, los cielos...), también con frecuencia requerían esa misma intervención aun para la generación ordinaria, en la que el "semen" actúa, según ellos, sólo instrumentalmente. Hubo cierta divergencia entre los conversantes al estimar hasta qué punto veían los escolásticos como esencial la diferencia de un caso y otro por razón de la preexistencia de la vida en los progenitores en la generación ordinaria. Eso repercutiría en el sentido a dar, conforme a la mente de la Escuela, al recurso a Dios en la explicación de una eventual síntesis artificial de la vida. La discusión de estos puntos evidenció la necesidad de profundizar en otros conceptos implicados, "contenerse en potencia", "inmanencia" como criterio de vida, "esencialidad" de las diferencias en la escala de los seres materiales, determinación del "unum per se" entre ellos. Y dió pie a una observación final sobre la conveniencia de reconocer en este terreno los límites de nuestro conocimiento, más bien que intentar ocultarlos tras soluciones sólo aparentes.

En la tercera sesión (día 4 a las 10 a. m.) atacó muy acertadamente el P. Echa-

rri el discutido problema del indeterminismo en el mundo inorgánico, desde el ángulo fundamental de su mismo planteamiento. Distinguió tres planos de planteamiento, que al superponerse pueden originar equívocos. En el *plano vulgar*, el indeterminismo se plantea como una espontánea proyección antropomórfica de la libertad en la naturaleza. En el *plano científicofísico*, su sentido se entiende a partir del principio básico de la mensurabilidad de los fenómenos físicos: en ella la prevalencia de la matemática conduce al determinismo, la de la empiria al indeterminismo. El típico indeterminismo de la mecánica cuántica surgió precisamente de la experiencia de una mayor exactitud métrica conseguida con plegarse a los fenómenos que con la pura matemática. Es un hecho que sus fórmulas pueden aún hoy medir la mayor parte de los fenómenos del microcosmos, si bien no todos los fenómenos nucleares. Aun cuando se llegare a fórmulas más adecuadas de medición, quedará en pie lo conseguido un día por la Física cuántica. Por fin, en el *plano filosófico*, hay que insistir en que el indeterminismo no afecta al principio de causalidad, que enuncia que todo efecto ha de tener una causa, sino sólo el tipo de constancia con que en el mundo sensible de una causa puesta en determinadas circunstancias se sigue un determinado efecto (constancia que será absoluta o meramente estadística). Ordinariamente los escolásticos niegan todo indeterminismo óntico en el mundo material. Recientemente le ha dado más acogida De Vries; y alguna frase del Papa en el discurso al Congreso Tomista de 1955 parece dar cabida a esa actitud. Es en todo caso éste un problema que debe resolver la Filosofía independientemente de las vicisitudes de la Física indeterminista.

La discusión se orientó desde el principio decididamente a la confrontación, desde el punto de vista filosófico, de un posible principio de indeterminación (constancia meramente estadística del efecto) entendido como principio de lo óntico, no solo de nuestro conocimiento científico, con las bases de la Filosofía perenne, principio de causalidad, de razón suficiente, estabilidad de las esencias. Se reconoció una tendencia a la superación del indeterminismo en los últimos años dentro de la Física; se insistió en que el problema es para los físicos en todo caso problema de mensurabilidad; no obstante, el problema filosófico planteado sigue en pie. Se manifestó cierta divergencia de opiniones, que permitiría incluso hablar de dos tendencias: una adversa a la aceptabilidad de tal indeterminación así entendida (PP. Cuesta, Muñoz, De Sousa), otra no adversa en principio (PP. Dou, Díez-Alegría, García Asensio, el mismo ponente). La primera tendencia buscó argumentos en los principios básicos de la Filosofía perenne, en la unanimidad de la tradición escolástica, en la que apenas se pueden encontrar algunas excepciones, en el mismo cambio de orientación de la Física en los últimos años. Por último, mantuvo que el sentido prevalente de las palabras del Papa al Congreso Tomista no es favorable sino adverso al indeterminismo. La segunda tendencia se inclinó a ver en ellas una puerta abierta a la discusión ulterior. Se esforzó en poner de relieve que ningún principio básico queda comprometido, con la aceptación del indeterminismo; aún en él perdura una verdadera constancia de las naturalezas, si bien sólo estadística, constancia de probabilidad objetiva. La diferencia con el caso de la libertad humana es patente, pues en ella la autodeterminación es vital y consciente y sucede a la luz del entendimiento. Y por otra parte no se ve dificultad en conceder al mundo inorgánico una cierta indeterminación análoga. Se recordó también el peligro, evidenciado por ciertas posturas intraescolásticas sobre la predeterminación, de sacar consecuencias rígidamente deterministas de los principios metafísicos de razón suficiente y causalidad así como de la estabilidad operativa de las esencias. Por lo que parecía prudente, en todo caso y por lo menos, no considerar decidible la cuestión en Metafísica general, sino encomendarla más bien a la Cosmología.

La cuarta sesión (día 3, 4 p. m.) fué también sesión de clausura, presidida por el R. P. José Arroyo, Rector de la Facultad. En ella el P. Alejandro estudió con decisión y clarividencia los problemas que para la docencia de la Filosofía en los centros eclesiásticos surgen tanto del estado cultural y psicológico del alumno medio actual, como de la vinculación a los métodos tradicionales de enseñanza. Recientes Congresos celebrados en Francia y en Italia a este mismo fin no tuvieron reparo en revelar con crudeza dificultades bien reales, que sin duda existen también en España. La solución parece debe buscarse ante todo en un esfuerzo de revalorización de la funcionalidad de la Filosofía, asegurándole para ello la debida autonomía (más exac-

tamente que "ancilla", se llamará "adiutrix" de la Teología). El alumno deberá ser inducido a descubrir por sí el problema filosófico, sentirlo con vivenvia personal, y resolverlo para sí como un problema vital humano. La problemática filosófica debe para eso ser centrada por el profesor en el hombre, y aparecer como eminentemente actual. El respeto al adversario, la superación de todo espíritu polémico intraescolástico, la presentación sintética (incluso con la adición de un tratado "De Philosophia Christiana"), son indispensables. Las clases serán con-ferencias, es decir se desarrollarán en diálogo, y en ellas el libro de texto será sólo un punto de partida. Sobre el latín como lengua filosófica, si es verdad que sería un suicidio abdicar su dominio y utilización en terrenos específicos, hay que reconocer también que en otros terrenos y dada la preparación e índole del alumnado crea dificultades su uso prevalente.

Las intervenciones (PP. Peccorini, Gómez Caffarena, Cuesta, Martínez Gómez, Echarri, Roig Gironella, Roldán, Gómez Nogales) subrayaron puntos de la ponencia o señalaron los modos concretos con que en las diversas Facultades se procura el contacto inmediato dirigido a los alumnos con los autores contemporáneos extraescolásticos.

A continuación el P. Secretario leyó las actas de las sesiones anteriores de las Conversaciones, y el R. P. Arroyo pronunció unas palabras para clausurarlas, felicitando a los asistentes por los frutos logrados en ellas, y augurando un éxito creciente para las venideras.

José Gómez Caffarena, S. J.

Sociedad Española de Filosofía.

El día 25 de noviembre se celebró la sesión científica inaugural del presente curso con una disertación del Catedrático de Madrid don Antonio Millán Puelles, sobre el tema *La génesis de los conceptos numéricos*. Primeramente planteó el problema de la definición de los conceptos numéricos, refiriéndose inmediatamente a la crítica de B. Russell, al concepto filosófico de la definición y a la no definibilidad del número. El ponente sostuvo en la primera parte que todos los números a partir de 3 son definibles; por lo que todos los números a partir de 3, se obtienen por construcción y no por abstracción. A continuación examinó el ponente la diferencia entre los números numerantes y los números numerados, entre números abstractos y concretos respectivamente. En la segunda parte estudió el Dr. Millán el carácter del concepto numérico de *suma;* sostuvo que el análisis de una suma no es el que separadamente se hace de sus elementos, sino la suma analítica de ellos; en consecuencia, los juicios que tienen por sujeto lo que se denomina una suma indicada y por predicado el número resultante de efectuarla son juicios analíticos, tanto "quoad se", como "quoad nos".

El 16 de diciembre, en la segunda sesión científica, disertó el Presidente actual de la Sociedad, don Leopoldo Eulogio Palacios, sobre el tema "Estructura y función de las definiciones". En su exposición trató de determinar si la estructura y función de las definiciones son equivalentes, tanto para la definición nominal como para la definición real, después de establecida la disparidad de ambas clases de artefactos lógicos. Concluyó que cabe distinguir estructura y función de las definiciones cuando se trata de operar con demostraciones declarativas y notificativas, pero no cuando se trata de sistemas hipotético-deductivos, en los que la estructura sólo tiene sentido como función proposicional.

Por último, el día 3 de febrero disertó don Antonio Alvarez de Linera sobre el tema "Perspectiva que ofrece la parapsicología para una clasificación de las facultades humanas". Supuesto que las clasificaciones tradicionales son insuficientes, demostró el ponente la existencia de otras facultades a la luz de la Parapsicología, sin

que sea óbice la explicación psicopatológica de los fenómenos no estudiados en la psicología clásica. Propuesta la clasificación del doctor Rhine con las observaciones pertinentes, mostró la irreductibilidad de las facultades parapsicológicas irracionales a las clásicamente consagradas, no obstante las hipótesis explicativas imaginadas. Explicó cómo la percepción extrasensorial (E. S. P.) y su traducción motora en la radiostesia, así como la psicokinesia (P. K.) exigen nuevas facultades, aun adoptando la teoría de las ondas.

La pretendida comunión de los yoguis con el universo en el espacio y en el tiempo se debe a al superación del tiempo y del espacio en las actividades parapsicológicas. Las supuestas predicciones del futuro libre no son explicables por facultades especiales sino que pueden tener en cada caso una explicación diversa.

Terminó con la conclusión: No hay que negar ligeramente los fenómenos y se debe tratar de explicar el mecanismo de su producción.

Instituto Filosófico de Balmesiana (Barcelona).

Enlazado con los cursos celebrados durante los dos años pasados se ha organizado durante el presente año de 1957-58 un curso de filosofía, para "que cualquier persona de cultura pueda adquirir conocimientos filosóficos". El curso ha comprendido: *Psicología,* por don Rafael Vidal Folch y el R. P. Alejandro Roldán, S. J.; *Etica,* por el Rvdo. don Juan Ventosa Aguilar y el doctor Alejandro Sanvisens; *Historia de la Filosofía,* por don José María Vélez Cantarell, quien dedicó cinco lecciones a los siguientes temas: *Descartes, Malebranche, Espinosa, Leibniz, El empirismo inglés, Kant y Panorama de la Filosofía contemporánea.*

Para el próximo curso se anuncia la continuación de un ciclo semejante con enseñanzas de lógica, criteriología e historia de la filosofía griega.

En el mismo Instituto de Balmesiana se ha celebrado del 28 de enero al 6 de febrero un cursillo psicológico-teológico de cuatro lecciones sobre la Fe. La primera conferencia corrió a cargo del R. P. Francisco Solá, S. I., sobre el tema: "Doctrina teológica sobre el acto de la fe"; y las tres restantes del R. P. Juan Roig Gironella, S. I., sobre los temas: "Examen psicológico de la fe y la posibilidad de sus dudas; responsabilidad e irresponsabilidad de las dudas contra la fe; Cómo superar la crisis en la fe".

Entre las conferencias celebradas en el mismo Instituto merece señalarse la disertación del P. Joaquín M.ª Aragó, S. I. sobre el tema: "Raíces psicológico-ontológicas de la filosofía de Nikolai Hartmann".

Primera reunión de aproximación filosófico-científica en Zaragoza.

Patrocinada por la Institución Fernando el Católico, afiliada al C. S. I. C., de Madrid, se ha celebrado la *Primera Reunión Nacional de Aproximación Filosófico-Científica.* Estas reuniones, fruto de los coloquios filosófico-científicos, celebrados periódicamente por los profesores zaragozanos, tienen el propósito de promover la colaboración de los filósofos y los hombres de ciencia en el estudio de los problemas comunes. Tema central de esta Primera Reunión Nacional ha sido el *tiempo,* considerado en su relación con la Historia, la Gramática, la Economía, la Teología, la Filosofía, etc. Las ponencias fueron desarrolladas por diversos profesores y catedráticos de universidad y otros centros docentes. La ponencia sobre el tiempo, en Filosofía, fué desarrollada por el catedrático de Zaragoza, don Eugenio Frutos, que expuso la teoría del tiempo a través de los sistemas filosóficos. Fueron enviadas, además, un buen número de comunicaciones sobre los distintos temas de la Reunión.

Precedió a las sesiones el discurso inaugural del P. Jaime Echarri, S. I., que hizo hincapié en la contraposición del conocimiento filosófico y científico; en la de clausura el catedrático de la Universidad de Valencia, don Adolfo Muñoz Alonso, disertó sobre el tema *El tiempo inefable,* y Mons. Fidel García Martínez cerró el acto con breves palabras, en las que puso de relieve los frutos logrados en estas jonadas de intercambio de ideas y problemas entre filósofos y científicos.

Otras actividades filosóficas.

En la inauguración del curso en la Facultad de Filosofía de Alcalá de Henares disertó el R. P. José Gómez Caffarena, S. I., sobre el tema: "El hombre como testigo de Dios en el mundo." En la misma Facultad disertó el catedrático de la Universidad de Madrid, don Oswaldo Market, sobre el tema: "Dimensiones filosóficas del problema de la historicidad."

En el Instituto de Cultura Hispánica de Madrid, "Cátedra de Ramiro de Maeztu", ha tenido tres lecciones el R. P. Ramón Ceñal, S. I., sobre los siguientes temas: 'Positivismo y vitalismo en Unamuno y en Ortega y Gasset. La restauración de la Escolástica en España. La filosofía cristiana en España e Iberoamérica: su posición ante el pensamiento contemporáneo."

En el Colegio Mayor Universitario "Santiago Apóstol" tuvo una conferencia el doctor Santiago Montero Díaz sobre el tema: "El filósofo español P. Eleuterio Elorduy, S. J.", en la que hizo una minuciosa exposición de la obra filosófica del jesuíta P. Elorduy, la que es, a su juicio, contribución de gran valor para la reelaboración de la historia del pensamiento occidental. El P. Elorduy es asiduo colaborador de PENSAMIENTO.

ALEMANIA

Con motivo de las fiestas del V Centenario de la fundación de la Universidad de Friburgo de B. tuvo una serie de conferencias el profesor M. Heidegger sobre el tema: "Die Grundsätze der Logik."

El editor R. Habelt, Bonn, ha reproducido en dos volúmenes el *Lexicon Platonicum sive vocum platonicarum index*, publicado por FedAst en los años 1835-38.

Ha fallecido en Münster-Westf., el pasado año (1957), el conocido profesor de Filosofía y Teología, en la Universidad de Münster, H. Scholz. Su especialidad eran la logística y las doctrinas de Leibniz. Nacido en Berlín fué anteriormente profesor de las Universidades de Breslau y Kiel.

Durante los últimos días del pasado octubre (1957) se ha tenido en Marburgo el *V Congreso Filosófico alemán*, adelantado un año en su periocidad de cuatro años a causa del XII Congreso Internacional que se celebrará durante el presente año en Venecia-Padua. Las sesiones plenarias corrieron a cargo de personajes especialmente representativos de la filosofía contemporánea. Después de la actuación en la apertura del Congreso del presidente de la *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland*, doctor H. Plessner (Götingen), trató el profesor J. Ebbinghaus (Marburg), un veterano del kantismo, sobre el tema: *Die Universalität der Rechtsidee;* el profesor L. Gabriel (Viena) sobre: *Die gegenwärtige Stand der Wahrheitsfrage;* el profesor W. Schulz (Tubinga) sobre: *Ueber den Begriff der Freiheit;* el profesor C. Antoni (Roma) sobre: *Historismus und Naturrecht;* el profesor H. Barth (Zurich) sobre: *Ueber den Zusammenhang zwischen Philosophie und Politik;* el profesor E. Weil (Lille) sobre: *Wissenschaftlichkeit der Philosophie;* y por último el profesor K. Löwith (Heildelberg) sobre: *Welt und Weltgeschichte*. En las reuniones parciales o de sección la organización del Congreso quiso que actuasen, principalmente, los jóvenes, profesores adjuntos, Privat-dozent, etc., para que pudiesen manifestar los valores nuevos. Cada una de estas cuatro secciones estuvo presidida y dirigida por una personalidad relevante del campo filosófico. Por último, fué elegido presidente de la *Allgemeine Gesellschaft für Philosophie in Deutschland* el profesor H. Kunh (Munich), y se fijó la fecha para el próximo Congreso en el año 1961.

Congreso Internacional de Filosofía Medieval.

BELGICA

Durante el curso 1956-57 se organizó en el Instituto Superior de Filosofía de Lovaina un nuevo Centro de investigación con el título *Centre De Wulf-Mansion. Recherches de Philosophie ancienne et médiévale*, dotado con magníficos instrumen-

tos para las investigaciones históricas en el campo de la filosofía de la antigüedad y de la Edad Media.

Con ocasión de la Exposición Internacional de Bruselas de 1958 el Centro De Wulf-Mansion organiza en Lovaina y en Bruselas un *Congreso Internacional de Filosofía Medieval,* que tendrá lugar los días 28 de agosto al 4 de septiembre de 1958. La elección de estas fechas ha venido impuesta por la celebración del *Congreso Internacional de Filosofía* de Venecia-Padua, que tendrá lugar del 12 al 18 de septiembre del mismo año.

El tema general del Congreso será: "El hombre y su destino, según los pensadores de la Edad Media." Dos clases de reuniones han sido previstas: 1), *reuniones plenarias,* que se celebrarán por la mañana, y en las que tendrán la palabra los oradores señalados por el Comité Ejecutivo del Congreso; 2), *reuniones de sección,* que tendrán lugar por la tarde y estarán dedicadas a la presentación de comunicaciones enviadas por los miembros del Congreso; 3), además se han previsto *reuniones de comisiones,* en la que especialistas señalados por el Comité Ejecutivo harán indicaciones sobre cuestiones más técnicas.

El Comité Ejecutivo piensa reunir las comunicaciones bajo los aspectos siguientes: 1. Naturaleza del hombre y personalidad humana. 2. Situación humana. Corporalidad y temporalidad. 3. Conocimiento y verdad. 4. Tendencias. Voluntad. Libertad. 5. Valores morales y sociales.

Otros temas propuestos para las reuniones de comisiones: 1. Estado actual de los estudios medievales. 2. La enseñanza de la filosofía de la Edad Media y su papel en la formación filosófica. 3. Las ediciones críticas de textos medievales. 4. La constitución de una asociación internacional de especialistas de la filosofía medieval.

CANADA

El Primer Congreso Nacional de Filosofía se ha celebrado en Ottawa del 10 al 12 de junio de 1957. Por primera vez se han reunido filósofos canadienses de lengua inglesa y francesa. Además de las comunicaciones en lengua inglesa y francesa con sus correspondientes discusiones se celebró un "Symposium" sobre *el papel del filósofo en el desenvolvimiento y orientación de la cultura canadiense y norteamericana,* con una exposición de las obras filosóficas del Canadá.

ESTADOS UNIDOS DE NORTEAMERICA

Se ha celebrado en Wáshington el *V Congreso Interamericano de Filosofía.* El Comité Ejecutivo presidido por R. M. Chisholm invitó a los filósofos americanos a participar en el Congreso, sin prefijar los temas a que habían de ajustarse los trabajos; así el programa se preparó según los trabajos presentados, repartidos en sesiones plenarias y en sesiones ordinarias. La asistencia de casi trescientos filósofos de toda América, pese a sensibles ausencias, manifestó el empuje que la Filosofía va adquiriendo en el nuevo mundo.

En la primera reunión del Instituto de Filosofía de la Universidad de Nueva York se ha tratado el tema: *Determinismo y libertad;* especialmente han sido tratados los aspectos siguientes: *Determinismo en Filosofía. Determinismo en la ciencia moderna. Determinismo y responsabilidad en el Derecho y en la Ética.* Asimismo en la XXXI Reunión anual de la Asociación Filosófica Católica Americana celebrada en Chicago se han tratado temas relativos a la filosofía teórica, con particularidad de Lógica, Ética e Historia de la Filosofía.

El *Corpus Commentariorum Averrois in Aristotelem,* que edita la Mediaeval Academy of America, publicó el vol. I y IV de la serie de traducciones latinas: *Averrois Cordubensis commentarium medium in Aristotelis de generatione et corruptione libros.* Edición crítica de F. H. Fobbes con la colaboración de S. Kurland.

FRANCIA

Ha visto la luz pública el tomo XIX de la "Encyclopedie française", dirigido por Gaston Berger, Societé nouvelle de l'Encyclopedie française, Larouse, Paris 1957. El tomo se divide en dos partes: "Filosofía y Religión". La primera parte, "Filosofía", se subdivide en estas tres secciones: *a*) Las principales tendencias de la filosofía contemporánea. *b*) El estado actual de los problemas y medios de investigación. *c*) Elaboración de las doctrinas filosóficas.

El Ministerio de Educación Nacional ha emprendido la publicación de las obras completas de Malebranche. Toda noticia o comunicación de interés debe dirigirse al profesor A. Robinet, 17 rue de la Bretonnerie, Orleáns, Loiret, France.

INGLATERRA

En el "Royal Institute of Philosophy" de Londres fueron propuestos los siguientes temas para su discusión durante el pasado curso: *Plato's Theory of Ideas,* por don Ross, Oxford; *Scepticisn about Morale and Scepticisn about Knowledge,* por W. H. Walsh, Oxford; *The Unpredicability of Man,* por H. B. Acton, Londres; *Religious Doubt and Philosophical Doubt;* por H. D. Lewis, Londres; *Philosophy and Drama,* por don Raphael, Glasgow; *Some Leading Ideas of Whitehead's Philosophy,* por S. E. Hooper; *Ortega y Gasset and Philosophical Relativism.* por F. C. Copleston, Heythrop.

ITALIA

El Centro de Estudios de Filósofos Cristianos ha celebrado en Gallarate su acostumbrada reunión anual durante los días 5-7 de septiembre en que se trató el tema: *Economía política y moral.*

La comisión señalada para premiar un trabajo sobre "La filosofía de A. Rosmini" o un punto fundamental de la misma, después de examinar los trabajos presentados, ha declarado desierto el premio de 500.000 liras y ha abierto un nuevo concurso para nuevos trabajos, que habrán de presentarse antes de 1959 en condiciones parecidas a las del concurso anterior.

IV Congreso Internacional de Estudios Humanísticos. El Centro Internacional de Estudios Humanísticos, con ocasión del XII Congreso Internacional de Filosofía, organiza el IV Congreso (Convegno) Internacional de Estudios Humanísticos del 19 al 21 de septiembre de 1958 sobre el tema: "Humanismo y simbolismo", en Venecia Isola de S. Giorgio Maggiore. El tema del anunciado Convegno guarda estrecha relación con el del III Convegno celebrado en Venecia el año 1957 y cuyo tema fué: "Retórica y Barroco".

Durante el pasado curso murió en Milán Antonio Banfi, profesor de Historia de la Filosofía en Milán. Nació en Vimercate el año 1886. Fué director de varias publicaciones filosóficas y de la revista *Studi filosofici.* Ultimamente adscrito al partido comunista italiano ha sido su portavoz con su elegante palabra y brillante exposición en congresos y asambleas científicas. El elenco de sus obras principales, con una ligera semblanza de su vida y evolución filosófica, nos la ofrece la Rivista di Filosofia Neoscolastica, vol. XLIX, pág. 291-2. Su bibliografía completa en "Bibliografía filosófica italiana", años 1900-50, 1951-2-3-4.

Primer decenio de "Dialéctica".

SUIZA

La revista internacional de filosofía del conocimiento, DIALECTICA, inspirada e impulsada por el profesor Gonseth, de Zurich, ha cumplido diez años de existencia. Para conmemorar esta fecha importante ha querido publicar dos números especiales densos de materia y de gran interés por colaborar en ellos filósofos y científicos del mundo entero. Sin perjuicio de publicar en la sección bibliográfica de nuestra

revista los extractos de tales artículos—según lo venimos haciendo normalmente—, damos aquí los títulos de los trabajos contenidos en esos dos números especiales que constituyen el vol. 11 (1957).

F. Gonseth, "La méthodologie des sciences peut-elle être élevée au rang de discipline scientifique"?; Ch. Perelman, "Evidence et preuve"; W. Pauli, "Phänomen und physikalische Realität"; J. Rossel, "Caractéristiques, tendances et implications de la recherche atomique actuelle"; J. L. Destouches, "Aspect dialectique de la notion de systéme physique"; H. Koenig, "Zur Analyse des Grössenbegriffs"; D. Dubarle, Formalisations et théorèmes critiques"; G. Bouligand, "L'activité mathématique et son dualisme"; H. Guggenheimer, "Dialektische Synthese von Formalismus und Intuitionismus"; D. Dugué, "Quelques remarques sur le caractère provisoire de toute axiomatique"; J. Ruesch, "Principles of Human Communication"; M. Monnier, "Plan d'organisation, continuité et stades du développement des activités électriques cérébrales"; C. J. Herrick, "Analytic and Integrative Nervous Functions"; Ch. Buehler, "About the Goal-Structure of Human Life"; W. Servais, "Pédagogie mathématique ouverte"; P. Bernays, "Von der Syntax der Sprache zur Philosophie der Wissenschaft"; A. C. Blanc, "De l'emploi inadéquat du terme "primitif". Considérations sur l'évolution et la systématique"; A. Mercier, "Science et philosophie"; R. Bayer, "L'évolution de l'intelligence et les formes modernes de la dialectique"; L. Rougier, "L'évolution du concept de raison dans la pensée occidentale"; C. Paris, "Programme et position historique d'un rationalisme humaniste"; K. Reidemeister, "Spekulation und Vernunft"; E. Dupréel, "Consistance et valeurs"; K. R. Popper, "Probability Magic or Knowledge out of Ignorance"; F. Moch, "Réflexions sur les probabilités"; P. Nolfi, "Spieltheorie und Willensfreiheit"; S. Gagnebin, "Structure et substructure de la géométrie".

REVISTAS EXTRACTADAS Y RESEÑADAS

(Las meramente reseñadas van con *).

(Barna = Barcelona. BA = Buenos Aires. M = Madrid.)

	* Al Andalus (M).
AnalSTarr	Analecta Sacra Tarraconensia (Barna).
Ang	Angelicum (Roma).
Ant	Antonianum (Roma).
	* Arbor (M).
ArchPh	Archives de Philosophie (Paris)
ArchdiFil	Archivio di Filosofia (Roma).
ATGran	* Archivo Teológico Granadino.
	* Augustinus (M).
CyF	Ciencia y Fe (BA).
CT	La Ciencia Tomista (Salamanca).
CdD	La Ciudad de Dios (El Escorial, M).
	Crisis (M).
	* Cuadernos (París).
CuadHisp	* Cuadernos Hispanoamericanos (M).
	Dialéctica (Neuchâtel).
DivTh	Divus Thomas (Piacenza).
FreibZPhTh	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie (Suiza)
EspConAct	* Espíritu, conocimiento, actualidad (Barna).
EstEcles	Estudios Eclesiásticos (M).
EstFil	Estudios Filosóficos (Caldas de Besaya, Santander).
EstFranc	Estudios Franciscanos (Barna).
	Filosofia (Torino).
GiorCrFilit	Giornale Critico della Fil. Ital. (Firenze).
GiordiMet	Giornale di Metafisica (Pavía).
Greg	Gregorianum (Roma).
	Humanitas (Brescia).
	* Humanitas (Tucumán).
	* Ideas y Valores (Bogotá).
	Laval Théologique et Philosophique (Quebec).
	* Manresa (M).
	Mind (London).
MiscelComill	Miscelánea Comillas (Comillas, Santander).
NewSch	New Scholasticism (Wáshington).
NotEstFil	Notas y Estudios de Filosofía (Tucumán).
PhilNat	Philosophia Naturalis (Meisenheim/Glan).
PhilJahr	Philosophisches Jahrbuch (Fulda).
PhilPhenRes	Philosophy and Phenomenological Research (Buffalo).
RazFe	Razón y Fe (M).
RevColNSRos	* Rev. de Col. de N. S. del Rosario (Bogotá).
RevEduc	* Revista de Educación (M).
RevEspPed	Revista Española de Pedagogía (M).
RevEspir	Revista de Espiritualidad (M).
RevEspTeol	* Revista Española de Teología (M).
RevEstPol	Revista de Estudios Políticos (M).
RevFil	Revista de Filosofía (M).
RevFil (Arg.)	Revista de Filosofía (Argentina).
RevIdEst	Revista de Ideas Estéticas (M).
RevIntSoc	Revista Internacional de Sociología (M).
RevJav	* Revista Javeriana (Bogotá).
RevPortFil	Revista Portuguesa de Filosofía (Braga).
RevPsGenApl	Revista de Psicología General y Aplicada (M).
RevTeol	* Revista de Teología (Argentina).
RevIntPhil	Revue Internationale de Philosophie (Brux.).
RevMetMor	Revue de Métaphysique et de Morale (Paris).
RevMAL	Revue du Moyen Age Latin (Lyon).
RevdePhil	Revue de Philosophie (Paris).
RevPhiLo	Revue Philosophique de Louvain.
RevPhilFrEtr	Revue Philosophique de la France et de l'Etranger (Paris).
RevScPhTh	Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques (Paris).
RevUnOtt	Revue de l'Université d'Ottawa (Canadá).
	Rivista di Filosofia (Bologna, Torino).
RivFilNeosc	Rivista di Filosofia Neoscolástica (Milán).
	Sapientia (La Plata, Argentina).
	Sapienza (Bologna).
	Scholastik (Frankfurt/Main).
	Teoresi (Messina).
TheMoSch	The Modern Schoolman (St. Louis, U. S. A.).
	* Theoria (M).
	* La Torre (Puerto Rico).
UnivAntioq	* Universidad de Antioquia (Medellín, Colombia).
UnivPontBol	* Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia).
VV	Verdad y Vida (M).
ZtschrKTheol	Zeitschrift für Katholische Theologie (Innsbruck).
ZeitfphF	Zeitschrift für philosophische Forschung (Munich)

LIBROS RECIBIDOS

N. B.—Sólo nos comprometemos a publicar recensión de los libros recibidos cuyo contenido cuadre con los fines de nuestra Revista.

Los libros para recensión deberán remitirse a PENSAMIENTO: Pablo Aranda, 3. Apartado de Correos 6.046. Madrid (6).

* De sus autores:

AGUILAR LEÓN, L.: *Pasado y ambiente en el proceso cubano*. La Habana, sin fecha. Ed. Insula. 85 págs. 23 × 15,5 cm. Precio, 0,80 pesos.

CATURELLI, ALBERTO: *Cristocentrismo*. Ensayo sobre el hombre cristiano. Córdoba (Argentina), 1957. 20,5 × 12 cm.

DÍEZ BLANCO, ALEJANDRO: *La obra de arte y su interpretación histórico-filosófica*. Introducción a una estética axiológica. Discurso leído ante la Real Academia de Bellas Artes de Valladolid por ... Valladolid, 1958. 21 × 15,5 cm.

VENTOSA AGUILAR, JUAN A., Pbro.: *El sentido común en las obras del P. Claude Buffier, S. J.* Contribución a la historia de la Filosofía del sentido común. Barcelona, 1957. 175 páginas, 21,5 × 15 cm.

* Biblioteca de Autores Cristianos. Alfonso XI, 4. Madrid.

SAN AGUSTÍN: *Obras*. Tomo XIV. *Tratados sobre el Evangelio de San Juan*. Edición preparada por Vicente Rabanal, O. S. A. Madrid, 1957. XII y 796 págs. 20 × 12 cm. Precio: 95 ptas.

IDEM: *Obras*. Tomo XV, *De la doctrina cristiana. Del génesis contra los maniqueos. Del génesis a la letra* (incompleto). *Del génesis a la letra*. Madrid, 1957. 127 págs. 20 × 12 cm. Precio: 115 ptas.

HERRERA ORIA, A., Mons., y varios colaboradores: *La palabra de Cristo*. Tomo IX. Madrid, 1957. XXIV y 1.025 págs. 20 × 12 cm. Precio: 100 ptas.

ROYO MARÍN, ANTONIO, O. P.: *Teología moral para seglares*. I. *Moral fundamental y especial*. Madrid, 1957. XVI y 823 págs. 12 × 20 cm. Precio: 100 ptas.

* Departamento de extensión universitaria. Buenos Aires, 297 S. M. de Tucumán (Tucumán, República Argentina).

REYES M. GAJARDO, CARLOS: *Don Carlos Rodolfo Schreiter. Recordación a los trece años de su muerte* (1942-1955). Tucumán, sin fecha. 19 págs. 23 × 15,5 cm.

* Ed. Desclée, de Brouwer. 22 Quai au Bois. Bruges, Bélgica.

HAYEN, ANDRÉ, S. J.: *La communication de l'être d'après Saint Thomas d'Aquin. La métaphysique d'un théologien*. Paris, Louvain, 1957. 189 págs. 23 × 15 cm. Precio: 120 francos belgas.

*Editions de l'Université. Leopoldville (Congo Belga) B. P. 2158.

VANHOUTE, MAURICE: *La notion de liberté dans le "Gorgias" de Platon*. Leopoldville, 1957. 42 págs. 24 × 17 cm.

* Editorial Sudamericana. Alsina 500, Buenos Aires (República Argentina).

FERRATER MORA, JOSÉ: *Unamuno*. Bosquejo de una Filosofía. Buenos Aires, 1957. 143 páginas, 23,5 × 14 cm.

* Félix Meiner Verlag. Hochallee, 60. Hamburg, 13. Alemania.

SCHNEIDER, HERBERT W.: *Geschichte der amerikanischen Philosophie*. Trad. del inglés por Peter Krauser. Hamburgo, 1957. 424 págs. 21 × 14 cm. Precio: 19,80 DM.

* Editorial Herder. Avenida José Antonio, 591. Barcelona.

WELTY, EBERHARD: *Catecismo Social*. II. *La construcción del orden social*. Barcelona, 1957. 441 páginas, 22 × 14,5 cm. Precio: 120 ptas.

* Instituto de Filosofía. San Martín, 981. Tucumán (República Argentina).

MASSUH, VÍCTOR: *El diálogo de las culturas*. Tucumán, 1956. 85 págs. 16 × 22,5 cm.
PIEROLA, RAUL ALBERTO: *Hegel y la estética*. Tucumán, 1956. 104 págs. 16 × 22,5 cm.
VALENTIE, MARÍA EUGENIA: *Una metafísica del hombre*. Ensayo sobre la filosofía de Leibniz. Tucumán, 1956. 89 págs. 16 × 22,5 cm.
ZUCCHI, HERNÁN: *Estudios de filosofía antigua y moderna*. Tucumán, 1956. 153 págs. 16 × 22,5 cm.

* Instituto Internazionale Studi Superiori "Antonio Rosmini". Bolzano, Italia.

Le basi culturali dell'unità europea. Actes de la 1ére. rencontre internacionale. Bolzano, 1957. 290 págs. 16 × 24 cm. Precio: 2.500 liras.
La cultura europea entre Oriente y Occidente. Resumen ideológico del II Encuentro Internacional de Cultura Europea. Bolzano, 1958. 99 págs. 24 × 17 cm.

* Ed. L. Miracle. Aribau, 179. Barcelona.

BERDIAEV, NIKOLAY: *Autobiografía espiritual*. Barcelona, 1957. 318 págs. 21,5 × 14,5 cm.

* Lib. Arthème Fayard. 18-20, Rue St. Gothard. Paris XIV°.

BRUNOT, AMÉDÉE: *Saint Paul et son Message*. Col. "Je sais-Je crois". Paris, 1958. 119 páginas, 19,5 × 14,5 cm. Precio: 350 francos franceses.
AUVRAY, PAUL; POULAIN, PIERRE; BLAISE, ALBERT: *Les langues sacrées*. Paris, 1957. 143 páginas, 19,5 × 14,5 cm. Precio: 300 francos franceses.
CHENU, M.-D., O. P.: *La Théologie est-elle une science?* Paris, 1957. 119 págs. 19,5 × 14,5 cm. Precio: 300 francos franceses.
HAMELIN, JEANNE: *Le Théatre Chrétien*. Paris, 1957. 125 págs. 14,5 × 19,5 cm. Precio: 300 francos franceses.
PETIT, FRANÇOIS: *Le problème du mal*. Paris, 1958. 125 págs. 19,5 × 14,5 cm. Precio: 350 francos franceses.
SIMON, PIERRE-HENRI: *La littérature du peché et de la grâce*. Paris, 1957. 119 págs. 19,5 × 14,5 centímetros. Precio: 300 francos franceses.
VANCOURT, RAYMOND: *Pensée Moderne et Philosophie Chrétienne*. Paris, 1957. 121 págs. 19,5 × 14,5 centímetros. Precio: 300 francos franceses.

* The Liberal Arts Press. 123 West Street. Nueva Cord, 72nd.

HENDEL, CHARLES W. (editor): *The Philosophy of Kant and Our Modern World*. New York, 1957. Four Lectures Delivered at Yale University Commemorating the 150th Anniversary of the Death of Immanuel Kant. 132 págs. 19,5 × 13 cm. Precio: 2,75 dólares.

* Walter de Gruyter. Genhiner Strasse 13. Berlín W. 35.

MOSES, SIMON, *Metaphysik, eius und jebzt*. Berlín, 1958. 294 págs. 23 × 15 cm. Precio: 18 DM.